محاضرات اصولِ فقہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

محاضراتِ اُصولِ فقہ

جس میں اسلام کے اُصولِ قانون کی بعض اہم جہتوں، شریعت اسلامی میں عصری تقاضوں کی رعایت، اجتہاد وتقلید کے سلسلہ میں معتدل نقطۂ نظر اور احتیاط کے ساتھ مذاہب فقہیہ سے استفادہ وغیرہ جیسے اہم اُصولی موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

زیر اہتمام : المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

ناشر : کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، سہارنپور (یوپی)

طبع اول ۱۴۴۲ھ، ۲۰۲۰ء

کتاب : محاضرات اُصولِ فقہ
تالیف : حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صفحات : ۵۰۶
کمپیوٹر کتابت : مولانا محمد نصیر عالم سبیلی (فون نمبر:9959897621)
سرورق : العالم اُردو کمپیوٹرس حیدرآباد، فون نمبر:8919409102
سن طباعت : محرم الحرام ۱۴۴۲ھ، ستمبر ۲۰۲۰ء

زیر اہتمام : المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد
ناشر : کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، سہارنپور (یوپی)

ملنے کے پتے

- کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، سہارنپور (یوپی)
- المعہد العالی الاسلامی، قباء کالونی، حیدرآباد
- ہدیٰ بک ڈسٹری بیوٹرس، پرانی حویلی، حیدرآباد
- دکن ٹریڈرس، مغلپورہ، چارمینار، حیدرآباد

فہرست مضامین

متعارض نصوص میں ترجیح کے اُصول

استحسان

مصالحِ مُرسَلہ

فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وضوابط

فقہی مسائل میں اختلاف کے اسباب

تقلید — حقیقت، ضرورت اور اُصول

تلفیق کی جائز و ناجائز صورتیں

فتاویٰ میں تغیر — نظائر، اُصول اور احکام

مراجع فتویٰ میں تعدد اور فتاویٰ میں وحدت

فقہ اسلامی اور رُومن قوانین

● ● ●

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش لفظ

حضرت مولانا عتیق احمد بستوی دامت برکاتہم

(استاذ حدیث وفقہ: دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، سکریٹری: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

اسلامی شریعت اللہ کی بھیجی ہوئی آخری شریعت ہے، اللہ جل شانہ نے قرآن کریم اورسنت نبوی کی شکل میں دین کے دو بنیادی مصادر و مآخذ انسانیت کو عطا فرمائے، یہ دونوں مآخذ قیامت تک پیدا ہونے والے نت نئے مسائل کو حل کرنے میں علماءِ اُمت کی رہنمائی کرتے رہیں گے، اور اللہ جل شانہ ہر دور میں ایسے خدا ترس، شریعت کے رمز شناس علماء اورفقہاء کو پیدا کرتا رہے گا، جو اپنے دور کے حالات ومشکلات کو صحیح طور پر سمجھ کر کتاب وسنت کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کرتے رہیں گے۔

الحمدللہ تاریخ کے ہر دور میں اور ہر علاقہ میں علماءِ اُمت اوراصحابِ فقہ وافتاء نے اس فریضہ کوانجام دیا ہے اور نئے مسائل کا شرعی حل شرعی حدود کے دائرہ میں رہ کر پیش کرنے کی کامیاب کوششیں کی ہیں، دورِحاضر میں بھی یہ کام انفرادی واجتماعی دونوں سطح پرانجام پا رہا ہے، برصغیر ہند و پاک میں اجتماعی اجتہاد کی ایک زبردست کوشش 'اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا' کی شکل میں سامنے آئی، حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام قاسمیؒ نے اپنے دور کے اکابر علماء، اصحابِ تحقیق فقہاء اور باصلاحیت نوجوان فارغین مدارس کو جوڑ کر علم وتحقیق اورفقہ واجتہاد کا یہ کارواں تشکیل دیا، بانی کے اخلاصِ نیت کا ثمرہ ہے کہ فقہ اکیڈمی انڈیا کا یہ کارواں برابر سرگرم سفر ہے، اور نئے نئے موضوعات پر اُمت کے سامنے اپنے نتائج بحث وتحقیق پیش کرتا رہتا ہے۔

اس کاروان میں شامل اولین لوگوں میں حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

بھی ہیں، جو اپنی نوجوانی کے دور ہی سے علم وتحقیق اور فقہ واستنباط میں نمایاں مقام پیدا کر چکے ہیں، موصوف حضرت قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کے شاگرد، بھتیجے اور علمی جانشیں ہیں، دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد میں انھوں نے طویل زمانے تک تدریسی خدمات انجام دیں، اور فقہ وافتاء میں نوجوان نسل کی تربیت کا کام خاص طور پر انجام دیتے رہے، اس کے بعد ’المعہد العالی الاسلامی حیدر آباد‘ قائم کر کے بڑے پیمانہ پر مختلف میدانوں میں نوجوان فضلاء مدارس کی تربیت کا کام کامیابی کے ساتھ انجام دے رہے ہیں۔

وہ حضرت قاضی صاحبؒ کی وفات کے بعد اسلامک فقہ اکیڈمی کے جنرل سکریٹری منتخب کئے گئے، اور الحمد للہ بڑی حکمت، بُردباری اور خوش اُسلوبی کے ساتھ فقہ اکیڈمی کے کارواں کو آگے کی طرف لے جا رہے ہیں، فطری طور پر ایک مصنف اور قلم کار ہیں اور دورِ حاضر کے کثیر التصانیف علماء میں ان کا شمار ہے، ان کی کتاب ’جدید فقہی مسائل‘ اور ’قاموس الفقہ‘ علمی حلقوں سے خراجِ تحسین وصول کر چکی ہے اور کثرت سے پڑھی جانے والی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کے کام اور وقت میں بڑی برکت دی ہے، کثرت سے اسفار کرنے کے باوجود ان کے مقالات، مضامین، اور تازہ بہ تازہ، نوع بہ نوع کتابیں شائع ہوتی رہتی ہیں، اور اہل علم ان سے مستفید ہوتے رہتے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب ’’محاضرات اُصولِ فقہ‘‘ ان کے پندرہ تحقیقی مقالات ومحاضرات کا مجموعہ ہے، جن کا بنیادی طور پر اُصولِ فقہ سے تعلق ہے، تمام محاضرات کا مطالعہ تو میں نہیں کر سکا؛ لیکن دو تین محاضرات سے استفادہ کیا، جس سے محسوس ہوا کہ یہ مجموعہ ان شاء اللہ فقہ اسلامی اور اُصول فقہ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے علماء، اصحابِ افتاء اور اہل قانون کے لئے بہت مفید اور بصیرت افروز ثابت ہوگا، یہ محاضرات اپنے اپنے موضوع پر عمر بھر کے مطالعہ اور غور وفکر کا نچوڑ ہیں، ہمارے مدارس میں فقہ اور اُصولِ فقہ کی تعلیم وتدریس میں جو بہت سے موضوعات تشنہ رہ جاتے ہیں یا سرے سے نہیں آتے، ان محاضرات میں ان موضوعات کا احاطہ کرنے کی

کوشش کی گئی ہے، نوجوان فضلاء مدارس اور فقہ وافتاء کے طلبہ کے لئے خاص طور سے یہ مجموعہ بڑا ہی قیمتی تحفہ ہے، اس کا مطالعہ کرکے ہمارے نوجوانوں کو وہ معتدل راہ ملے گی، جس پر چل کر وہ پیچیدہ مسائل کو شرعی حدود میں رہ کر حل کر سکتے ہیں، ان محاضرات کی اہمیت کا اندازہ ان کے موضوعات سے کیا جا سکتا ہے، موضوعات یہ ہیں :

۱- فقہ حنفی اور حدیث۔

۲- صحابہ کرامؓ کے اقوال وافعال کی شرعی حیثیت۔

۳- متعارض نصوص میں ترجیح کے اُصول۔

۴- استحسان۔

۵- مصالح مرسلہ۔

۶- فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اہمیت اور اس کے معتبر ہونے کے اُصول وشرائط۔

۷- فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وضوابط۔

۸- فقہی مسائل میں اختلاف کے اسباب۔

۹- اجتہاد — اُصول وشرائط اور طریقۂ کار۔

۱۰- تقلید — حقیقت، ضرورت اور اُصول۔

۱۱- دوسرے مذہب پر فتوی اور عمل کی حدود وشرائط۔

۱۲- تلفیق کی جائز وناجائز صورتیں۔

۱۳- فتاویٰ میں تغیر — نظائر، اُصول اور احکام۔

۱۴- مراجع فتویٰ میں تعدد اور فتاویٰ میں وحدت۔

۱۵- فقہ اسلامی اور رومن قوانین۔

یہ مقالات ومحاضرات مختلف مواقع پر لکھے گئے ہیں؛ اس لئے ان مباحث میں الگ الگ مناسبتوں سے کہیں کہیں تکرار بھی ہے؛ لیکن یہ تکرار قند مکرر کی طرح ہے، اور ایک سے

زائد بار کوئی بحث پڑھنے سے انشاء اللہ قارئین کو اُکتاہٹ نہیں ہوگی؛ بلکہ کچھ نہ کچھ مزید افادہ وافاضہ کا احساس ہوگا، میں مصنف گرامی حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کو اس اہم تصنیف پر مبارکباد پیش کرتا ہوں اور اُمید کرتا ہوں کہ انشاء اللہ علمی حلقوں میں اس کتاب کا زبردست استقبال ہوگا، خاص طور سے ہمارے نوجوان علماء، فضلاء اسے اپنے لئے سرمۂ بصیرت بنائیں گے۔

عتیق احمد بستوی
(استاذ: دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)

۶/ ذیقعدہ ۱۴۴۱ھ
28/ جون 2020ء

● ● ●

ابتدائیہ

اسلامی علوم میں اُصولِ فقہ کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے ، اسلام سے پہلے بعض قوانین تو پائے جاتے تھے ؛ لیکن اُصولِ قانون کا تصور نہیں تھا ، یہ فقہاءِ اسلام کی دَین ہے اور علماء نے اس پر اس لئے خصوصی توجہ دی ہے کہ الفاظِ قرآنی کی حفاظت کا وعدہ تو خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور یہ وعدہ ایک حد تک حفاظت حدیث کو بھی شامل ہے ؛ کیوں کہ معتبر حدیثیں بھی وحی میں شامل ہیں ؛ لیکن گذشتہ اُمتوں نے اللہ کی کتاب میں صرف لفظی ہی تحریف نہیں کی ہے ، معنوی تحریف بھی کی ہے ، حضرت شاہ ولی اللہؒ کے بقول عیسائیوں کی گمراہی کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ شاید انجیل میں اظہارِ محبت کے طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے بیٹے کا لفظ استعمال ہوا ہو ؛ جو کنایہ کے طور پر تھا ؛ لیکن عیسائیوں نے اسے حقیقی معنی پر محمول کرلیا اور نعوذ باللہ سچ مچ حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو خدا کا بیٹا قرار دے دیا ۔

اُصولِ فقہ وہ علم ہے جو اس معنوی تحریف کے راستے کو بند کرتا ہے ؛ کیوں کہ اس میں قرآن وحدیث سے اخذ واستنباط کے طریقے متعین کئے گئے ہیں اور معتبر اور غیر معتبر طریقۂ استدلال کو واضح کیا گیا ہے ، جس سے انحراف پر مبنی قرآن وحدیث کی تشریح وتوضیح کا دروازہ بند ہوجاتا ہے ؛ اسی لئے مدارسِ اسلامیہ میں اُصولِ فقہ کے مضمون کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے ، 'المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد' جس کی خدمت اس حقیر سے متعلق ہے ، یہاں بھی تخصص فی الفقہ سالِ اول میں اُصولِ فقہ کا مضمون شامل ہے ، جس میں اختصار کے ساتھ مذاہبِ اربعہ کے اُصول پڑھائے جاتے ہیں ، اس کے علاوہ اُصولِ فقہ کے ذیل میں آنے والے بعض اہم موضوعات پر راقم الحروف کے محاضرات بھی ہوتے ہیں ، ان محاضرات میں موجودہ دور کے مسائل پر اُصول کی تطبیق اور فقہ اسلامی کے فکری پہلو پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے ، اس کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ ایک وقت میں موضوع کا لُبّ لُباب سامنے آجاتا ہے ، جو بہت سارے مراجع سے مستفاد ہوتا ہے ، طلبہ بھی ذوق وشوق سے شریک ہوتے ہیں ، اس سے شریعتِ اسلامی کے

بارے میں ان کی ایک سوچ بنتی ہے اور اس کی گہرائی و گیرائی کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے، اکثر فضلاء یہاں سے فارغ ہونے کے بعد بھی اس کا اظہار کرتے ہیں کہ ہمیں ان محاضرات سے جو نفع حاصل ہوا، وہ معہد کی مدت قیام کا حاصل ہے۔

یہ محاضرات زیادہ تر سہ ماہی مجلہ 'بحث ونظر' کے شماروں میں شائع ہو چکے ہیں، بعض تو حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی زندگی ہی میں شائع ہو گئے تھے اور بعض ان کی وفات کے بعد شائع ہوئے، ان میں بعض تحریریں ہندوستان اور بیرونِ ہند کے اہم فقہی اور فکری پروگراموں میں پیش بھی کی گئی ہیں، ایک زمانہ سے احباب کا تقاضا بھی تھا اور اپنی خواہش بھی تھی کہ یہ محاضرات کتابی شکل میں شائع ہوجائیں؛ تاکہ محفوظ ہوجائیں اور علومِ اسلامی کے طلبہ کو اس کا فائدہ پہنچے، ظاہر ہے کہ یہ مجموعہ عوام کے لئے زیادہ قابل استفادہ نہیں ہے؛ لیکن اُمید ہے کہ انشاء اللہ فقہ واُصولِ فقہ کے اساتذہ وطلباء کے علاوہ قانون سے تعلق رکھنے والے اصحابِ دانش بھی اس سے فائدہ اُٹھاسکیں گے اور اس مجموعہ کے ذریعہ وہ فقہ اسلامی میں پائی جانے والی دقتِ نظر کا ادراک کرسکیں گے۔

میں اس موقع پر صاحبِ نظر محقق رفیق محترم اور محب مکرم حضرت مولانا عتیق احمد بستوی دامت برکاتہم کا خاص طور پر شکر گذار ہوں کہ انھوں نے ''پیش لفظ'' لکھ کر اس مجموعہ کی وقعت میں اضافہ کیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اُصولِ فقہ ایک خشک موضوع ہے اور اسی لئے بہ مقابلہ دوسرے اسلامی علوم کے اس پر کم توجہ دی جاتی ہے، چند داخلِ درس متون کی روایتی شرحوں کے علاوہ کم ہی اس موضوع پر قلم اُٹھایا جاتا ہے اور بہت ہی کم شخصیتیں ہیں، جن کو اس موضوع سے اعتناء ہے، ان ہی میں ایک اہم نام حضرت مولانا بستوی صاحب کا ہے؛ اس لئے میں نے ان سے اس مجموعہ پر چند سطریں لکھنے کی خواہش کی اور انھوں نے اپنی ڈھیر ساری مصروفیات کے باوجود کتاب کے لئے پیش لفظ تحریر فرمایا، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس حقیر کوشش کو قبول فرمائے، واللہ ہو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(بانی وناظم: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد)

۷؍شوال ۱۴۴۱ھ
۳۰؍مئی ۲۰۲۰ء

فقہ حنفی اور حدیث ☆

اسلامی عہد میں سب سے پہلے جو شہر بسائے گئے وہ بصرہ و کوفہ ہے، صحابیٔ رسول حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی خواہش پر خلیفہ ٔوقت حضرت عمر فاروقؓ نے اس بابت فرمان جاری کیا، یہ وقت تھا کہ فارس کا علاقہ مسلمانوں کے زیر نگیں آچکا تھا اور قادسیہ کی تاریخی جنگ نے پورے مشرق پر اسلام کی سربلندی اور اہل اسلام کی عالی ہمتی اور بلند حوصلگی کا نقش ثبت کر دیا تھا، مسلمان اولاً مدائن میں فروکش ہوئے، مگر ان کو یہاں کی آب و ہوا راس نہیں آئی اور بہ قول طبری اس ناموافق آب و ہوا سے متاثرین میں ۴۰ ہزار کی تعداد صرف ان نفوس قدسیہ کی تھی جو پیغمبر اسلام ﷺ کی صحابیت سے مشرف تھے، (۱) اس باعث ایک نئے شہر کی تعمیر و آبادکاری کا منصوبہ بنا اور ''کوفہ'' کے نام سے دریائے فرات کے ساحل پر یہ نیا شہر آباد ہوا، سلمان بن زیادؒ نے مقام کا انتخاب کیا اور اول نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی، پھر گریہ وزاری کے ساتھ دُعاء کی کہ پروردگار! کوفہ کو ہمارے لئے مبارک اور قیام و استقرار کی جگہ بنادے: ''اللّٰهم بارک لنا فی هذه الکوفة واجعلها نزل ثبات'' (۲) پھر یکم محرم ۱۷ھ کو شہر کا ماسٹر پلان بنا، شہر کے وسط میں جامع مسجد کی جگہ مقرر ہوئی اور ایک بہتر تیرانداز کا تیر جتنی دُور تک جاسکتا ہو، اتنی جگہ ہر چہار جانب چھوڑ کر شہر کی آبادکاری عمل میں آئی، مسجد کے مقابل اسی فاصلہ سے دارالامارۃ اور بیت المال بنا، شاہراہ عام چالیس ہاتھ، دوسری سڑکیں ۲۰ تا ۳۰ ہاتھ کی بنائی گئیں اور گلیوں کے لئے بھی سات ہاتھ کے فاصلے رکھے گئے، مکانات اولاً بانس کی ٹٹیوں کے بنائے گئے مگر آتشزدگی نے ایک سال بھی گذرنے نہ دیئے تو حضرت عمرؓ کے حکم سے خام اینٹوں سے دوبارہ تعمیر عمل میں آئی۔

☆ یہ تحریر اسلام آباد یونیورسٹی پاکستان میں امام ابوحنیفہؒ پر منعقد ہونے والے انٹرنیشنل سیمینار (اکتوبر ۱۹۹۸ء) میں پیش کی گئی تھی۔

(۱) طبری: ۱۴۱/۲۔ (۲) البدایہ والنہایہ: ۷۵/۷۔

اس طرح مدائن سے مجاہدین کا قافلہ آیا اور یہیں خیمہ زن ہوا، اس شان و بان کے ساتھ دریائے فرات کے ساحل پر اس شہر کی تعمیر کا مقصد صرف مسلمانوں کی ایک بستی بسانا نہیں تھا؛ بلکہ یہ گویا مشرق کی مردم خیز اور ذہانت وطباعی سے عطر بیز مملکت میں اسلام کے فکری وعلمی اور تمدنی وثقافتی دارالخلافہ کی تعمیر تھی اور حضرت عمر فاروقؓ کا ذہن رسا شروع سے اس جانب متوجہ تھا، اول تو بہ قول طبریؒ مدائن ہی میں چالیس ہزار صحابہ ناموافقت آب وہوا کا شکار ہوئے تھے، جب مجاہدین کا قافلہ کوفہ آیا ہوگا تو ظاہر ہے کہ ان میں ہزاروں صحابہ بھی شریک رہے ہوں گے، پھر اس علاقہ کے گورنر خود حضرت سعد بن ابی وقاصؓ تھے، جو عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں، اس کے علاوہ حضرت عمرؓ نے خاص تعلیم وتربیت ہی کی غرض سے افقہ الامۃ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو کوفہ بھیجا، حضرت عمرؓ کی نگاہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا جو علمی مقام تھا، اس کا اندازہ اس فقرہ سے کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے اس موقع سے اہل کوفہ کو لکھا کہ ابن مسعودؓ کو بھیج کر میں ایثار سے کام لے رہا ہوں: ''**قد آثرتکم بعبد اللّٰہ بن مسعود علی نفسی**'' (۱)، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قرآن کو چار اشخاص سے سمجھو اور ان چار میں سب سے پہلے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا نام لیا۔ (۲)

حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت اور حضرت علیؓ کی خلافت کے بعد دارالخلافہ بھی مدینہ سے کوفہ منتقل ہوگیا اور خود حضرت علیؓ نے اپنی ذات والاصفات سے اس شہر کو رونق بخشی، حضرت علیؓ کے اُمت کے سب سے بڑے قاضی ہونے کی شہادت حقہ تو خود دربارِ رسالت سے مل چکی تھی، اصابت رائے کا یہ حال تھا کہ حضرت عمرؓ اس بات سے خدا کی پناہ چاہتے تھے کہ کوئی دشواری پیش آئے اور علیؓ موجود نہ ہوں، سعید بن مسیبؓ کا بیان ہے: ''**کان عمر یتعوذ باللّٰہ من معضلۃ لیس لھا ابوالحسن**'' (۳) صحابہؓ چوں کہ عام طور پر حضرت علیؓ کو خلیفہ برحق تصور فرماتے تھے اور انھیں کو خلافت کے لئے سزاوار جانتے تھے؛ اس لئے حضرت علیؓ کے ساتھ ساتھ بہت سے صحابہؓ نے بھی کوفہ کا رخت سفر باندھا، طبقات بن سعد کی روایت کے مطابق کوفہ میں اقامت اختیار کرنے والے صحابہؓ میں ۷۰ شرکاءِ بدر اور آٹھ سو اصحاب بیعت رضوان تھے۔ (۴)

(۱) تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۶۔ (۲) حوالہ سابق۔ (۳) حوالہ سابق۔ (۴) طبقات: ۶/۷۔

اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کوفہ اس عہد میں علم وتفقہ کا مرکز بن گیا تھا، مسروق کہا کرتے تھے کہ میں نے دیکھا کہ تمام صحابہ کے علوم چھ اشخاص میں جمع تھے: حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو درداءؓ، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، اور پھر ان چھ کے علوم دو صحابہ میں جمع ہو گئے تھے: حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ، (۱) اس طرح کوفہ گویا ایسا علمی مرکز بن گیا تھا، جہاں سے علوم اسلامی کے چشمے پھوٹتے تھے اور تفسیر وحدیث سے لے کر کلام وادب تک تمام علوم وفنون کی محفلیں آراستہ ہوتی تھیں۔

اس نسل کے بعد جن اکابر تابعین نے حدیث وفقہ کی اس درس گاہ کو زینت بخشی، ان کی بھی بڑی تعداد ہے، ابن قیمؒ نے ۳۴ حضرات کے اسماء ذکر کئے ہیں، (۲) تاہم ان میں سب سے ممتاز ونمایاں شخصیت علقمہ نخعیؒ اور اسود نخعیؒ کی تھی، یہ دونوں بزرگ نہ صرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علم وفکر کے حاملین میں تھے؛ بلکہ حضرت عمرؓ سے بھی استفادہ کر چکے تھے، پھر ان دونوں حضرات سے بارِ امانت ابراہیم نخعیؒ (م:۹۶ء) اور طاہر شعبیؒ (م: ۱۰۴ھ) نے اُٹھائی، حماد ابن ابی سلیمانؒ (م: ۱۲۰ھ) نے نخعیؒ اور شعبیؒ سے کسبِ فیض کیا اور ان کے بعد علم وتفقہ اور فکر ونظر کی امامت وسیادت کا تاج گہر بار اور گل صد بہار امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے سر کی زینت بنا، علم وفن کے اسی سلسلۃ الذہب کی طرف امام ابوحنیفہؒ نے اس وقت اشارہ کیا جب منصور نے آپ سے دریافت کیا کہ آپ کے علوم کا ماخذ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے اصحاب عمرؓ سے حضرت عمرؓ کے، اصحاب علیؓ سے حضرت علیؓ کے اور اصحاب ابن مسعودؓ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم حاصل کئے ہیں: ''أخذت العلم من اصحاب عمر عنه وعن أصحاب علی عنه وعن أصحاب ابن مسعود عنه''۔(۳)

اصحاب الرائے اور اصحاب الحدیث

فقہ حنفی میں حدیث سے اخذ واستنباط کا منہج کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لئے اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ شروع ہی سے کتاب وسنت سے استنباط میں دو مکاتبِ فکر رہا کئے ہیں،

(۱) مقدمہ ابن صلاح: ۱۲۷۔ (۲) اعلام الموقعین: ۱/ ۲۵۔ (۳) الخیرات الحسان: ۴۳۔

ایک طبقہ وہ تھا جو حدیث کی حفظ و روایت کی طرف زیادہ متوجہ تھا اور نصوص کے ظاہر پر حکم لگاتا تھا، نیز نصوص پر محض اسناد و روایت کے پہلو سے غور کرتا تھا، دوسرا گروہ وہ تھا جس نے قرآن وحدیث سے احکام کے استنباط پر زیادہ توجہ دی، وہ محض الفاظ حدیث کے ظاہری مفہوم پر اکتفاء کرنے کے بجائے اس کے معانی و مقاصد میں بھی غواصی کرتا تھا اور روایات کو خارجی قرائن کی روشنی میں بھی پرکھتا تھا، پہلا گروہ ''اصحاب الحدیث'' کہلایا اور دوسرا گروہ ''اصحاب الرائے'' اس لئے یہ لقب متقدمین کے نزدیک وجہ تعریف تھا نہ کہ باعث مذمت، جیسا کہ آج کل بعض کوتاہ بیں سمجھتے ہیں۔

ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اس لقب کے زیادہ مستحق تھے اور اسی لئے حنفیہ اور مالکیہ کی فقہ میں قربت بھی زیادہ ہے؛ حالاں کہ خود امام مالک کا اپنا مزاج اصحاب الحدیث سے قریب تھا؛ لیکن ان کے استاذ ''ربیعہؒ'' اصحاب الرائے میں سے تھے اور اسی لئے بطور تعریف و تکریم ''ربیعۃ الرائےؒ'' کہلاتے تھے، امام ابوحنیفہؒ کی ذہانت وطباعی کا حال یہ تھا کہ لوگ ان کو ''أعقل أهل الزمان'' اور ''أعلم أهل الزمان'' کہتے تھے؛ اس لئے وہ بھی اصحاب الرائے میں شمار کئے گئے، حقیقت یہ ہے کہ ''اصحاب الرائے'' اور ''اصحاب الحدیث'' کے گروہ عہد صحابہؓ ہی سے تھے، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ وغیرہ کا شمار اصحاب الرائے میں تھا، اور حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ اصحاب الحدیث میں تھے، اس کا اندازہ ان مناقشوں سے ہوتا ہے، جو صحابہ کے درمیان پیش آیا کئے ہیں۔

مثلاً: حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا کہ آگ میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کیا جائے، ''توضؤا مما مسته النار'' (آگ میں پکی ہوئی چیز سے وضوء کرو) حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا :

> أرأيت لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه ؟ أو رأيت لو أدهن أهلك بدهن فأدهنت به شاربك أكنت تتوضأ منه ۔ (۱)

(۱) اُصول السرخسی: ۱/ ۳۴۰۔

اگر آپ گرم پانی سے وضوء کریں، تو کیا اس کی وجہ سے دوبارہ وضوء کریں گے؟ اگر اہل خانہ نے تیل تیار کیا اور آپ نے مونچھ میں تیل لگایا، تو کیا آپ اس کی وجہ سے وضوء کریں گے؟

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا :

من حمل جنازة فليتوضأ ۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: کیا خشک لکڑیوں کے اُٹھانے کی وجہ سے ہم پر وضوء ضروری ہوگا؟

اسی طرح ابوہریرہؓ سے ایک اور روایت ہے :

إن ولد الزنا شر الثلاثة ۔ (۲)

''ولد الزنا'' تین میں سے ایک شر ہے۔

حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا :

كيف يصح هذا ؟ وقد قال الله تعالى : ولا تزر وازرة وزر أخرى ۔ (۳)

یہ کہنا کیوں کر درست ہوگا؛ حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''ایک شخص پر دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں؟''۔

پس حضرت ابوہریرہؓ کا طریق اِستنباط اُس اندازِ فکر کی نشاندہی کرتا ہے، جو ''اصحاب الحدیث'' کا تھا، جس میں نصوص کے ظاہر ہی پر انحصار کی کیفیت تھی اور حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا طریق ''اصحاب الرائے'' کے طریقۂ اجتہاد و فکر کی نمائندگی کرتا ہے، جس میں تعمقِ فکر اور غواصی پائی جاتی ہے؛ اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی آراء سے بڑی موافقت پائی جاتی ہے اور اگر ان صحابہؓ کے فتاویٰ کو جمع کیا جائے تو شاید دس فی صد مسائل بھی فقہ حنفی کے اس سے باہر نہ جائیں، فقہ مالکی میں بھی

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب الجنائز، باب من کان اذا حمل جنازۃ توضاء، حدیث نمبر: ۳۹۶۵۔
(۲) سنن ابوداؤد، کتاب العتق، باب فی عتق ولد الزنا، حدیث نمبر: ۳۹۶۵۔
(۳) سنن بیہقی، کتاب الحیض، باب اجعلوا ائمتکم خیارکم الخ، حدیث نمبر: ۴۹۱۵۔

چوں کہ حضرت عمرؓ کی آراء اور فتاویٰ سے بہت استفادہ کیا گیا ہے؛ اسی لئے اس فقہ میں عام فقہاء حجاز کی طرح ظاہریت نہیں پائی جاتی، واللہ اعلم۔

حدیث کے قبول ورد کے باب میں حنفیہ کا مذاقِ خاص

فقہ حنفی کے طریقۂ استدلال کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ اس میں حدیث کو قبول ورد کرنے اور متعارض نصوص میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں محض راویوں کی ثقاہت ہی کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے؛ بلکہ خارجی قرائن وشواہد کو بھی اس باب میں خصوصی اہمیت دی گئی ہے، جہاں سندِ حدیث کو اُصولِ روایت کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے، وہیں متنِ حدیث کے قبول ورد کرنے میں تقاضاءِ درایت کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، اس سلسلہ میں چند اُمور خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں :

قرآن مجید سے موافقت

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کا حرف حرف نص قطعی ہے اور اپنے ثبوت کے اعتبار سے ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے، احادیث میں سوائے احادیث متواترہ کے کوئی اس درجہ صحت وقوت کے ساتھ ثابت نہیں؛ اس لئے حنفیہ کے یہاں حدیث کے مقبول اور نامقبول ہونے میں قرآن مجید سے اس کی موافقت کو بڑا دخل ہے، امام سرخسیؒ فرماتے ہیں :

> إذا كان الحديث مخالفاً لكتاب الله فإنه لايكون مقبولاً ولا حجة للعمل به عاما كان الآية أو خاصاً ، نصا أوظاهراً عندنا على مابينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لايجوز إبتداء وكذالک ترک الظاهر فيه والعمل على نوع من المجاز لايجوز بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي ۔ (۱)
>
> جب حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو، تو ہمارے نزدیک مقبول اور عمل کے لئے حجت نہیں ہوگی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، نص ہو

(۱) اُصول السرخسی: ۱؍۳۶۴۔

یا ظاہر، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ خبر واحد سے عام کو خاص کرنا ابتداءً جائز نہیں ہے، (ہاں، اگر کسی اجماع یا خبر مشہور وغیرہ سے ایک بار تخصیص ہو چکی ہو تو اب خبر واحد سے تخصیص ہو سکتی ہے) اسی طرح خبر واحد کی وجہ سے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ دینا اور مجاز کی صورت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، بخلاف امام شافعی کے۔

اسی لئے بعض اوقات ایک حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے؛ لیکن قرآن کو اصل بنا کر اس حدیث میں تاویل کی جاتی ہے اور اس کا ایسا مصداق متعین کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید سے اس کا تعارض نہ رہے، مثلاً حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آپ ﷺ کا ارشاد مروی ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے نہ نفقہ ہے نہ سکنیٰ ''لانفقة ولا سكنىٰ للمبتوتة'' لیکن یہ حدیث بظاہر سورۂ طلاق کی آیت: ٦ سے متعارض ہے، جس میں فرمایا گیا ہے: ''وأسكنوهن من حيث سكنتم'' اور ''إن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن'' اس لئے حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے کہ حضرت فاطمہؓ کی حدیث ایک استثنائی واقعہ ہے اور مطلقہ بائنہ ہو یا رجعیہ، دونوں ہی کے لئے نفقہ عدت واجب ہے۔

اسی طرح بعض روایتیں جو سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں؛ اس لئے قبول کر لی جاتی ہیں کہ وہ معناً قرآن مجید سے مطابقت رکھتی ہیں، جیسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

من جمع بين صلوتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر ـ (١)

جس نے بلا عذر دو نمازیں جمع کیں، اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا۔

اس روایت کا مدار حنش بن قیس ہیں جو ضعیف ہیں؛ لیکن آیت قرآنی: ''إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَاباً مَّوْقُوْتاً'' (النساء: ۱۰۳) سے فی الجملہ اس کی تائید ہوتی ہے کہ

(۱) ترمذی: ۱/ ۹۳، باب ماجاء فی الجمع بین الصلاتین، حدیث نمبر: ۱۸۸۔

نمازیں اپنے مقررہ اوقات ہی پر ادا کی جائیں؛ اس لئے حنفیہ کے یہاں معناً یہ روایت مقبول ہے۔

متعارض احادیث کی ترجیح میں بھی حنفیہ کے یہاں اس اُصول کو خوب برتا گیا ہے کہ جو روایت اپنے معنی ومصداق کے اعتبار سے قرآن مجید سے موافقت اور قربت رکھتی ہو، اسے ترجیح دی جائے گی؛ چنانچہ احکامِ صلوٰۃ سے متعلق اکثر مشہور مسائل ——جن میں حنفیہ اور فقہاء حجاز کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے —— پر غور کیا جائے تو حنفیہ کا نقطۂ نظر اسی اُصول پر مبنی نظر آتا ہے، مثلاً: ''امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے'' ہی کا مسئلہ ہے، حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت: ''لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب'' (جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں) کے عموم سے مقتدی کے لئے قرأت کا وجوب ثابت ہوتا ہے، دوسری طرف آپ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ :

إنما جعل الإمام لیؤتم به فإذا کبر فکبروا وإذا قرأ فأنصتوا ۔ (۱)

امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے؛ چنانچہ جب وہ ''اللہ اکبر'' کہے تو تم بھی ''اللہ اکبر'' کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

یہ دونوں روایتیں بظاہر متعارض ہیں، فقہاء حجاز نے عام طور پر پہلی روایت کو ترجیح دیا ہے اور سرّی اور بعضوں نے جہری نمازوں میں بھی مقتدی کے لئے قرأت فاتحہ کو واجب یا کم سے کم مشروع قرار دیا ہے، حنفیہ نے دوسری حدیث کو ترجیح دیا؛ اس لئے کہ ارشادِ خداوندی: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَأَنصِتُوْا'' (الاعراف: ۲۰۴) سے یہی حدیث مطابقت رکھتی ہے اور پہلی روایت کو منفرد اور امام سے متعلق قرار دیا ہے۔

اسی طرح آمین کے مسئلہ کو لے لیجئے! آمین بالجہر اور آمین بالسر دونوں روایتیں صراحتاً حضرت وائل ابن حجرؓ سے مروی ہیں، شعبہؒ سے سرّ کی روایت منقول ہے اور سفیانؒ سے جہر کی،

(۱) سنن ابن ماجہ، کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیہا، حدیث نمبر: ۸۴۶۔

حنفیہ نے شعبہؒ کی روایت کو ترجیح دیا؛ کیوں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آمین دُعاء ہے، اور قرآن مجید نے دُعاء کا ادب بتایا ہے کہ دُعاء کرتے وقت قلب میں فروتنی وعاجزی کی کیفیت ہو اور آواز میں خفاء ہو: ''اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْیَۃً''۔(الاعراف:۵۵)

قرآن سے موافقت کی بناء پر حدیث کے مقبول و نامقبول ہونے یا متعارض روایات میں اس کی بناء پر ترجیح دینے کے اُصول کو گو حنفیہ نے زیادہ برتا ہے؛ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ احناف کا طبع زاد اُصول ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں؛ بلکہ اُصولی طور پر دوسرے اہل علم نے بھی اسے تسلیم کیا ہے؛ چنانچہ علامہ سیوطیؒ کا بیان ہے :

وقال أبوالحسن إبن الحضار فی تقریب المدارک علی مؤطا مالک : قد یعلم الفقیه صحة الحدیث إذا لم یکن فی سنده کذاب بموافقة آیة من کتاب الله أو بعض أصول الشریعة فیحمله ذالک علی قبوله والعمل به ۔ (۱)

ابوالحسن بن حضارؒ نے ''تقریب المدارک علی مؤطا مالک'' میں کہا ہے کہ بعض اوقات فقیہ ایسی حدیث جس کی سند میں کوئی جھوٹا راوی نہ ہو، کے صحیح ہونے پر قرآن مجید کی آیت یا شریعت کے بعض اُصول سے موافقت کی وجہ سے مطمئن ہوجاتا ہے، یہ بات اسے اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

کتبِ حدیث میں اس طرح کی بہت سی مثالیں مل جائیں گی، مثلاً: نمازِ حاجت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ کی جو روایت منقول ہے، وہ سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر ان الفاظ میں نقد کیا ہے :

قال ابو عیسیٰ : هذا حدیث غریب وفی أسناده مقال : فائده بن عبد الرحمٰن یضعف فی الحدیث ۔ (۲)

(۱) تدریب الراوی:۱/۴۸، ط: دارالکتاب العربی: بیروت۔

(۲) ترمذی:۱/۱۰۹، باب ماجاء فی صلوٰۃ الحاجۃ، ط: دیوبند۔

امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند میں کلام ہے، فائدہ بن عبدالرحمٰن حدیث میں ضعیف ہیں۔

لیکن تمام ہی فقہاء نے غالباً ارشاد ربانی: ''اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ'' (البقرۃ:۴۵) ''صبر اور نماز کے ذریعہ اللہ سے مدد چاہو'' کی روشنی میں اس حدیث کو تسلیم کیا ہے۔

بلکہ خود عہد صحابہؓ میں بھی جو حضرات اصحاب الرائے کہلاتے تھے اس کے باجود کہ اس زمانہ میں سند حدیث کی تحقیق کی کوئی حاجت نہیں تھی، انھوں نے اس اُصول کو بعض احادیث کے قبول اور رد کرنے میں معیار بنایا ہے؛ چنانچہ مطلّقہ کے نفقۂ عدت کے سلسلہ میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی مذکورہ روایت جب حضرت عمرؓ کو پہنچی تو آپ نے اسے قبول نہیں کیا اور فرمایا:

لا ندع کتاب ربنا وسنة نبینا لقول إمرأة۔ (۱)

ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کی بات کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے۔

اسی طرح مشہور روایت: ''إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه'' (۲) ''میت پر اس کے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے'' پر حضرت عائشہؓ نے رد فرمایا اور قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا: ''لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی'' (الانعام:۱۶۴) ''ایک شخص پر دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں''، پس، گو حنفیہ نے اپنے اجتہادات میں اس اُصول کو زیادہ ملحوظ رکھا ہے؛ لیکن درحقیقت اُصولی طور پر تمام ہی اہل علم کو اس سے اتفاق ہے۔

قواعدِ شریعت سے مطابقت

حنفیہ کے طریقۂ استدلال کے سلسلہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے یہاں روایات کے مقبول اور نامقبول ہونے میں اس بات کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ جو روایت شریعت کے عمومی مزاج و مذاق اور اُصول وقواعد سے مطابقت رکھتی ہے، بعض اوقات سند میں

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب النفقات، حدیث نمبر: ۱۵۷۳۰۔

(۲) بخاری: باب ماجاء فی البکاء علی المیت، حدیث نمبر: ۱۲۸۶۔

ضعف کے باوجود مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں گو سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں ؛ لیکن چوں کہ اپنے مضمون اور متن کے اعتبار سے شریعت کے عام اور مسلّمہ اُصول ومبادی کے خلاف ہیں ؛ اس لئے ایسی حدیثیں رد کردی جاتی ہیں ؛ چنانچہ قاضی ابوزید دبوسیؒ فرماتے ہیں :

الأصل عند أصحابنا أن خبر الآحاد متٰی ورد مخالفاً لنفس الأصول لم یقل أصحابنا ۔ (۱)

ہمارے اصحاب کے نزدیک اُصول یہ ہے کہ خبر واحد نفس اُصول کے خلاف ہو، تو اس کو قبول نہیں کیا جائے ۔

حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل بظاہر اسی اُصول پر منطبق ہیں ، جیسے : حیوانات کے فضلہ کا ناپاک ہونا، عورت کے یا شرم گاہ کے چھونے کا ناقض وضو نہ ہونا، پتھر سے استنجاء میں تین پتھروں کا واجب نہ ہونا اور ''مصراۃ'' یعنی جس جانور کا دُودھ تھن میں روک رکھا گیا ہو، کو فروخت کرنے کے مسئلہ میں حدیث کی ظاہری مراد پر عمل کرنے کی بجائے تاویل وتوجیہ کی راہ اختیار کرنا ، اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جن میں نمایاں طور پر اس قاعدہ کا اثر محسوس ہوتا ہے ۔

متعارض احادیث کی ترجیح میں بھی حنفیہ نے اس اُصول سے فائدہ اُٹھایا ہے ، جیسے صلوٰۃ کسوف (سورج گہن کی نماز) ہی سے متعلق روایتوں کو دیکھئے ، جن میں ایک رکعت میں ایک رُکوع سے پانچ رُکوع تک کی تعداد مروی ہے ، جمہور نے سند کے قوی ہونے پر نگاہ رکھتے ہوئے اس روایت کو ترجیح دیا ، جس میں ایک رکعت میں دو رُکوع کا تذکرہ ہے ، حنفیہ نے ان روایتوں کو ترجیح دیا جس میں ایک رُکوع کا اشارہ ملتا ہے ؛ کیوں کہ یہ صورت نماز کی عمومی کیفیت سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے ۔

حنفیہ کے بعد غالباً مالکیہ کے یہاں اس اُصول کو زیادہ برتا گیا ہے ، علامہ شاطبیؒ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے :

إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدۃ من قواعد الشرع هل یجوز العمل به ؟ قال أبو حنیفة : لایجوز العمل به ، وقال الشافعي : یجوز ، وتردد مالک في المسئلة ،

(۱) تأسیس النظر : ۷۷ ۔

قال والمشهور والذی علیه المعول إن عضدته قاعدة أخری قال به ، و إن کان وحده ترک ۔ (۱)

خبرِ واحد جب شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے معارض ہوتو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہوگا ؟ امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ، امام شافعیؒ نے کہا : جائز ہے ، اور امام مالکؒ کو اس میں تردد ہے ، اور مشہور قول جس کو قبول کیا گیا ہے ، یہ ہے کہ اگر دوسرا قاعدہ اس کی تائید میں ہو ، تو اسے قبول کیا جائے گا ، اور اگر خبر واحد تنہا ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا ۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں واقعہ ہے کہ اس اُصول کی رعایت زیادہ ہے ؛ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ محدثین نے اس کو بالکل ہی ناقابل اعتناء سمجھا ہے ، خود امام بخاریؒ کے یہاں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ انھوں نے اخبار آحاد کے مقابلہ میں شریعت کے قواعد عامہ کو مقدم رکھا ہے ، امام ترمذیؒ نے کتنی ہی روایتیں نقل کی ہیں اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے ، اور بعض ایسی روایتیں بھی ہیں کہ ان کی توثیق بھی کرتے ہیں اور اس کے بھی معترف ہیں کہ اہل علم کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے ۔

اسی لئے علامہ سخاویؒ نے ایک اُصولی بات لکھی ہے :

وعلی کل حال فالتقیید بالأسناد لیس صریحاً فی صحة المتن وضعفه ؛ بل هو علی الاحتمال ۔ (۲)

بہرحال ، اسناد کی قید کے ساتھ (کسی حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا ، یعنی یہ کہنا کہ اس کی سند صحیح ہے ، یا اس کی سند ضعیف ہے) مضمونِ حدیث (متن) کے صحیح یا ضعیف ہونے کی دلیل نہیں ؛ بلکہ اس میں احتمال ہے ۔

(۱) مالک ، لابی زہرہ : ۲۵۷ ۔

(۲) فتح المغیث : ۱/۱۰۶ ۔

پھر آگے لکھا ہے :

وكذا أورد الحاكم فى مستدرك غير حديث يحكم على أسناده بالصحة وعلى المتن بالوهاء بعلة أو شذوذ إلى غيرهما من المتقدمين ، وكذا من المتأخرين كالمزنى حيث تكرر منه الحكم بصلاحية الأسناد ونكارة المتن ۔ (۱)

اسی طرح متقدمین میں سے امام حاکم مستدرک میں متعدد حدیثیں نقل کرتے ہیں، جن کی سند پر صحیح ہونے کا اور متن پر علت یا شذوذ کی وجہ سے ضعیف ہونے کا حکم لگاتے ہیں، اور اسی طرح متأخرین میں سے امام مزنیؒ وغیرہ سے بھی بار بار یہ بات پیش آئی ہے کہ وہ سند کے معتبر اور متن کے منکر ہونے کا حکم لگاتے ہیں ۔

حدیث کے صحیح ہونے میں قبول عام کا اثر

حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اُصول یہ ہے کہ حدیث کا صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان درجۂ قبول حاصل کرلینا بجائے خود اس معتبر ومقبول ہونے کی دلیل ہے، اسی کو اہل علم نے ''تلقی بالقبول'' سے تعبیر کیا ہے، ''تلقی بالقبول'' کی وجہ سے بعض روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں پایۂ قبول حاصل کرلیتی ہیں، اور اگر صحیح یا حسن ہیں تو ان کے استناد واعتبار میں اضافہ ہوجاتا ہے؛ بلکہ بعض محققین کے نزدیک تو وہ تواتر کے درجہ میں آجاتی ہے؛ چنانچہ حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ''طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان'' والی روایت منقول ہے، ابوبکر جصاص رازیؒ نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے لکھا :

و إن كان واردة من طريق الآحاد ، فصار فى حيز

(۱) فتح المغیث : ۱/۱۰۷۔

التواتر ؛ لأن ماتلقاه الناس من أخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا فی معنی المتواتر لما بيناه ۔ (۱)

اگرچہ یہ خبرِ واحد کے طریقہ پر وارد ہوئی ہے؛ لیکن یہ تواتر کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جس خبرِ واحد کو لوگ قبول کرلیں، وہ ہمارے نزدیک تواتر کے حکم میں ہے، اُسی بنا پر جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اس موضوع پر بحث کے بعد رقمطراز ہیں :

بل الحديث إذا تلقته الأمة بالقبول فهو عندنا فی معنی التواتر ۔ (۲)

بلکہ حدیث کو جب اُمت میں قبولِ عام حاصل ہوجائے تو ہمارے نزدیک وہ تواتر کے معنی میں ہے۔

دوسرے اہلِ علم کے نزدیک بھی قبولِ عام (تلقی بالقبول) کی وجہ سے سند کے اعتبار سے ضعیف روایتیں صحت کے درجہ میں آجاتی ہیں، حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مذکورہ روایت کے بارے میں علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں :

ومما يصح الحديث أيضاً هو عمل العلماء علی وفقه ۔ (۳)

جو بات اس حدیث کو صحیح قرار دیتی ہے، وہ علماء کا اس کے موافق عمل کرنا ہے۔

نیز مولانا عبدالحئ فرنگی محلیؒ کا بیان ہے :

وكذا اذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به علی الصحيح ۔ (۴)

جب اُمت حدیث ضعیف کو قبول کرلے تو اس پر صحیح قول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

---

(۱) أحكام القرآن للجصاص: ۲/ ۱۳۰۔ (۲) قواعد فی علوم الحدیث: ۶۲۔

(۳) فتح القدیر، کتاب الطلاق، باب طلاق السنۃ: ۳/ ۴۹۳۔ (۴) الاجوبۃ الفاضلۃ: ۵۱۔

بعض حضرات کے نزدیک کچھ خاص صورتوں میں خبر واحد قیاس کے مقابلہ رد کردی جاتی ہے؛ لیکن اگر اسے تلقی بالقبول حاصل ہو تو وہ ان کے نزدیک بھی قابل عمل ہے، علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :

> وما خالف القياس ؛ فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به ـ (۱)
>
> جو حدیث قیاس کے خلاف ہو، اگر اُمت میں اسے قبول عام حاصل ہو گیا ہو، تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں اس اُصول کو زیادہ ملحوظ رکھا گیا ہے؛ بلکہ حنفیہ کے یہاں حدیث اور خبر واحد کے درمیان حدیث کی ایک اور قسم ''خبر مشہور'' کی اصطلاح پر غور کیا جائے تو غالباً اسی اُصول پر مبنی ہے، فخر الاسلام بزدویؒ نے خبر مشہور کی تعریف اس طرح کی ہے :

> ألمشهور ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم من بعدهم ـ (۲)
>
> حدیث مشہور وہ ہے جو اصل میں خبر واحد ہو، پھر اہل علم میں پھیل جائے، یہاں تک کہ اتنے لوگ اس کے نقل کرنے والے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہ ہو، یعنی صحابہ کے بعد دوسری صدی کے ناقلین۔

گویا خبر مشہور وہ ہے جو گو عہد صحابہ میں اخبار آحاد کے قبیل سے ہو؛ لیکن تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں اسے قبول عام حاصل ہو گیا ہو، علامہ نسفیؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کے درست ہونے کی وجوہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

---

(۱) اُصول السرخسی: ۱/۳۴۱۔ (۲) اُصول البزدوی: ۲/۶۷۴۔

لأن الأمة تلقته بالقبول و إتفاقهم على القبول لايكون الا بجماع جمعهم على ذالك ۔ (۱)

اس لئے کہ علماء کے درمیان قبول عام اور قبولیت پر اتفاق کسی ایسے سبب سے ہی ہوسکتا ہے، جس نے ان سب کو اس پر متفق کیا ہو۔

حالاں کہ حنفیہ کے یہاں خبر واحد سے کتاب اللہ کے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید نہیں کی جاسکتی؛ لیکن متعدد روایتیں ہیں کہ احناف نے ان کے ذریعہ تخصیص وتقیید کی ہے، جیسے :

- القاتل لا یرث ۔

قاتل (مقتول سے) وارث نہیں ہوسکتا۔

- یقید الاب من ابنه ولا یقید الابن من ابیه ۔

بیٹے کا باپ سے قصاص لیا جائے گا، بیٹے کا باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

- لا زکوٰۃ فی مال حتیٰ یحول علیه الحول ۔

مال میں زکوٰۃ نہیں، جب تک اس پر سال نہ گذر جائے۔

اسی لئے کہ یہ اور اس طرح کی اخبار آحاد نے قبول عام کی وجہ سے ایک خصوصی درجۂ استناد واعتبار حاصل کرلیا ہے۔

حنفیہ کے یہاں حدیث کی تحقیق وتنقیح میں چوں کہ درایت کا استعمال زیادہ ہے؛ اس لئے انھوں نے اس قاعدہ سے بھی زیادہ مدد لی ہے؛ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ دوسرے فقہاء ومحدثین کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار نہیں، فقہاء مالکیہ میں علامہ ابن عبدالبرؒ نے حدیث ''ھو الطھور ماء ہ'' (سمندر کا پانی پاک ہے) پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے :

لكن الحديث عندي صحيح ؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول ۔ (۲)

---

(۱) المنار مع کشف الاسرار: ۲/ ۱۳۔

(۲) تدریب الراوی: ۱/ ۴۷، ط: دار الکتاب العربی بیروت۔

لیکن میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے؛ اس لئے کہ علماء نے اسے قبول کرلیا ہے۔

ابن عبدالبرؒ ہی نے تمہید میں ''الدینار أربعة وعشرين قيراطاً'' (دینار چوبیس قیراط کا ہوتا ہے) پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے :

و إجماع الناس على معنى غنى عن الأسناد فيه ۔ (۱)

لوگوں کا کسی بات پر اتفاق اسے سند سے بے نیاز کردیتا ہے۔

علامہ ابواسحق اسفرائنیؒ کا بیان ہے :

تعرف صحة الحديث إذا أشتهر عند ائمة الحديث بغير نكير منهم ۔ (۲)

جب ائمہ حدیث کے نزدیک کوئی حدیث بلانکیر مشہور ہو، تو اس طرح اس حدیث کے صحیح ہونے کو جانا جاسکتا ہے۔

علامہ ابراہیم شبرخیتی مالکیؒ نے امام نوویؒ کی ''اَربعین'' کی شرح میں لکھا ہے :

محل كونه لايعمل بالضعيف فى الأحكام مالم يكن تلقته الناس بالقبول فإن كان ذالک تعين وصار حجة يعمل به فى الأحكام وغيرها كما قال الشافعى ۔ (۳)

احکام میں ضعیف حدیث پر عمل نہ کئے جانے کی بات اس وقت ہے جب کہ لوگوں نے اس کو قبول نہ کیا ہو، پس اگر اسے قبول عام حاصل ہو......تو وہ حجت ہوجائے گی، جس پر احکام اور دوسرے اُمور میں عمل کیا جائے گا، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔

فقہاء شوافع میں علامہ سخاویؒ نے اس مسئلہ میں بڑی وضاحت سے لکھا ہے، فرماتے ہیں :

---

(۱) تدریب الراوی: ۱/ ۷۴، ط: دارالکتاب العربی بیروت۔

(۲) تدریب الراوی: ۱/ ۷۴، ط: دارالکتاب العربی بیروت۔

(۳) دیکھئے: التحفة المرضية: ۲۶۴۔

وكذا اذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح ؛ حتىٰ أنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع به ، ولهٰذا قال الشافعي رحمه الله في حديث ''لا وصية لوارث'' أنه لا يثبته أهل الحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتىٰ جعلوه ناسخا لآية الوصية له ۔ (۱)

جب اُمت حدیث ضعیف کو قبول کرلے، تو صحیح قول کے مطابق اس پر عمل کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس دلیل قطعی کے لئے ناسخ ہونے میں وہ تواتر کے درجہ میں ہوجائے گی؛ چنانچہ امام شافعیؒ نے حدیث ''لا وصیۃ لوارث'' (وارث کے لئے وصیت کا اعتبار نہیں) کے بارے میں کہا ہے کہ علماء حدیث اسے مستند قرار نہیں دیتے؛ لیکن عام طور پر اہل علم نے اس کو قبول کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے، یہاں تک کہ اس کو آیتِ وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا ہے۔

علامہ سیوطیؒ ''شرح نظم الدرر'' میں رقمطراز ہیں :

المقبول ماتلقاه العلماء بالقبول وان لم يكن له أسناد صحيح ، أو اشتهر عند أئمة الحديث بغير نكير عنهم ۔ (۲)

حدیث مقبول وہ ہے جس کو علماء نے قبول کیا ہو، اگرچہ اس کی کوئی صحیح سند موجود نہ ہو، یا وہ حدیث ائمہ حدیث کے نزدیک کسی نکیر کے بغیر مشہور ہو۔

علامہ سیوطیؒ نے ''التعقبات على الموضوعات'' میں لکھا ہے :

وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث

(۱) فتح المغیث للسخاوی: ۱/ ۳۳۳۔ (۲) دیکھئے: التحفۃ المرضیۃ: ۲۶۴۔

قول أهل العلم به وان لم يكن له إسناد يعتمد على مثله ۔ (۱)

متعدد اہلِ علم نے صراحت کی ہے کہ اہلِ علم کا کسی حدیث کا قائل ہونا اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے، گو اس کی کوئی قابلِ اعتماد سند نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ ''الافصاح علی نکت ابن صلاح'' میں لکھتے ہیں :

ومن جملة صفات القبول التى لم يتعرض لها شيخنا يعنى الحافظ زين الدين العراقى أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث ؛ فأنه يقبل حتى يجب العمل به ، وقد صرح بذلك جماعة من أئمة الأصول ۔ (۲)

قبولِ حدیث کی جن صفات کا ہمارے استاذ علامہ زین الدین عراقی نے ذکر نہیں کیا ہے، ان میں ایک یہ ہے کہ علماء اس حدیث کے مدلول پر عمل کرنے کے سلسلہ میں بابت متفق ہوں، تو وہ مقبول ہوگی اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اور ائمہ اُصول کی ایک جماعت نے اس کی صراحت کی ہے۔

نیز علامہ بزدویؒ کا بیان ہے :

واليه ذهب بعض أصحاب الشافعى فقد ذكر فى القواطع خبر الواحد الذى تلقته الأمة بالقبول يقطع بصدقه ۔ (۳)

اور بعض فقہاء شوافع بھی اسی طرف گئے ہیں؛ چنانچہ انھوں نے قطعی دلیلوں میں اُس خبر واحد کو بھی ذکر کیا ہے، جس کو اُمت میں قبولِ عام حاصل ہو؛ کہ اس کے درست ہونے کا یقین کیا جائے گا۔

---

(۱) دیکھئے: تحقیق الأجوبة الفاضلة للشيخ أبى غدة: ۲۲۹۔

(۱) دیکھئے: اَلاجوبۃ الفاضلۃ: ۲۳۲۔ (۲) کشف الأسرار للبزدوی: ۲/ ۶۷۴۔

فقہ حنبلی کے معروف ترجمان حافظ ابن قیمؒ ''کتاب الروح'' میں ایک ضعیف روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

فهذا الحديث وإن لم يثبت فإتصال العمل به في سائر الأمصار والأعصار من غير إنكار كاف في العمل به ۔ (۱)

یہ حدیث اگرچہ ثابت نہیں ہے؛ لیکن اس پر تمام شہروں اور زمانوں میں بلانکیر عمل اس کے قابلِ عمل ہونے کے لئے کافی ہے۔

سلفی مکتبۂ فکر کے صاحب نظر عالم علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں :

وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له ۔ (۲)

اسی طرح خبر واحد کو جب اُمت میں قبول حاصل ہوجائے ، کچھ لوگ اس پر عمل کریں اور کچھ لوگ اس کی تاویل کریں۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ ''تلقی بالقبول'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام لوگ اس حدیث پر عمل ہی کرنے لگیں ؛ بلکہ جو لوگ اس حدیث میں تاویل سے کام لیتے ہوں ، وہ بھی دراصل ان لوگوں میں داخل ہیں ، جو حدیث کو قبول کررہے ہیں ، جیسا کہ شوکانیؒ کی عبارت ''بين عامل به و متاول'' سے ظاہر ہے۔

پس 'تلقی بالقبول' ان اسباب میں سے ہے ، جو ضعیف حدیث کو درجۂ اعتبار عطا کرتا اور صحیح حدیثوں کی قوت وصحت میں اضافہ کا باعث ہوتا ہے اور یہ ایک متفق علیہ اُصول ہے ؛ لیکن احناف نیز مالکیہ نے اس اُصول کو زیادہ برتا ہے ، مالکیہ کے نزدیک تعامل اہل مدینہ کو جو اہمیت اور اولیت حاصل ہے ، وہ دراصل اسی اُصول کو برتنے سے عبارت ہے ؛ بلکہ غور کیا جائے تو بخاری ومسلم کو حدیث کی دنیا میں جو درجۂ اعتبار واستناد حاصل ہوا ہے ، وہ اس لئے نہیں کہ

(۱) التحفۃ المرضیۃ: ۲٦٦۔ (۲) ارشاد الفحول، القسم الثانی الآحاد: ۱/۱۳۸۔

اس کی تمام اسناد ہم درجہ ہیں اور کہیں انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ہے، اہل علم کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ بخاری کے سو سے زیادہ راویوں پر تشیع کی تہمت ہے اور ناصبیت نیز دوسرے باطل فرقوں کی طرف منسوب راویوں کی تعداد بھی اچھی خاصی ہے؛ لیکن یہ اُمت کی طرف سے قبول عام ہی ہے جس کی وجہ سے ان کتابوں کی احادیث کو مقبول مانا جاتا ہے؛ چنانچہ ابن صلاحؒ نے لکھا ہے کہ شیخین کی روایت سے علم یقینی نظری حاصل ہوتا ہے اور وجہ یہی ہے کہ ''إنما تلقته الأمة بالقبول''۔(۱)

یہاں اس بات کا ذکر مناسب ہوگا کہ گو اس موضوع پر اُصول حدیث وفقہ کی کتابوں میں جابجا اشارے کئے گئے ہیں؛ لیکن محدث حسین بن محسن یمانیؒ (م: ۱۳۲۷ھ) کا رسالہ ''التحفة المرضية في بعض المشكلات الحديثه'' اس مسئلہ پر ایک بے نظیر تحریر ہے، جو ہندوستان میں ''المعجم الصغير للطبراني'' کے ساتھ طبع ہو چکا ہے، اس رسالہ میں دراصل اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ امام ترمذیؒ بعض روایتوں کو ضعیف قرار دینے کے باوجود لکھا کرتے ہیں کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے: ''العمل على هذا الحديث عند اهل العلم'' تو روایت کے ضعیف ہونے کے باوجود اس پر کیوں کر عمل کیا جاتا ہے؟ مشہور محدث ومحقق شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ نے بھی ''الأجوبة الفاضلة'' کے اخیر میں اس موضوع پر اپنی تحقیقات رقم فرمائی ہیں، جو بڑی چشم کشا اور قابل مطالعہ ہیں۔

یہ تو چند اہم پہلو تھے جو حنفیہ کے یہاں احادیث کے رد وقبول میں خاص طور پر ملحوظ ہیں؛ لیکن حنفیہ نے متن حدیث پر صحت وضعف کا حکم لگانے یا متعارض روایات کو ایک دوسرے پر ترجیح دینے میں مزید جن قرائن وشواہد سے فائدہ اُٹھایا ہے اور اُصول درایت کو برتنے کی کوشش کی ہے، ان میں سے چند کی طرف اشارہ کردینا بھی مناسب ہوگا۔

کسی حدیث کے بارے میں صحابہ کے نقطۂ نظر کی اہمیت

حدیث کے اولین راوی چوں کہ صحابہ کرام ہیں اور وہ سب کے سب عادل وثقہ ہیں

(۱) مقدمہ ابن صلاح: ۱۲۔

اوران کی عدالت وثقاہت پرخودحدیث نبوی شاہدعدل ہے؛اس لئے کسی حدیث کے بارے میں صحابہؓ نے جوروپہ اختیارکیاہے،حنفیہ کے یہاں اس کوخصوصی اہمیت حاصل ہے؛چنانچہ :

(الف) اگرکوئی حدیث ایسے مسئلہ سے متعلق ہوجس میں عہدصحابہ میں اختلاف رائے رہاہواوراس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیاہو،توعلامہ سرخسیؒ کی زبان میں یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں کہیں کوئی کھوٹ موجودہے، یاتو یہ بعد کے راویوں کاسہو ہے یا پھر یہ حدیث منسوخ ہے،(۱) جیسے:عہدصحابہ میں اس بارے میں اختلاف تھا کہ جو باندی آزاد کے نکاح میں ہو، اس کی طلاق تین ہوگی یا دو؟ لیکن حدیث ''الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء ''(طلاق میں مردوں کااورعدت میں عورتوں کااعتبارہوگا) سے کسی نے استدلال نہیں کیا،اسی طرح نابالغ بچوں کے مال میں زکوۃ واجب ہونے کامسئلہ صحابہ کے درمیان بھی اختلافی رہاہے؛لیکن حدیث ''ابتغوا فی اموال الیتٰمٰی خیراً کیلا تاکلھا الصدقۃ'' سے استدلال کرناکسی صحابی سے منقول نہیں،اسی لئے حنفیہ کے یہاں ان احادیث کی تاویل کی گئی ہے۔

(ب) کسی روایت پرصحابہ کے عہدمیں عمل نہ کیاگیاہو، یاعلانیہ اسے ترک کردیاگیا ہوتو یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کاظاہری مفہوم ومصداق مطلوب نہیں ہے،جیسے زنا کی سزاکے سلسلے میں ''جلد''(کوڑے لگانے) کےساتھ ساتھ ''تغریب عام''(ایک سال کے لئے شہربدرکرنے) کی سزا صحیح احادیث میں منقول ہے؛(۲)لیکن حضرت عمرؓ نے ایک خاص واقعہ کے پس منظرمیں فرمایا کہ آئندہ میں کسی کوشہربدرکرنے کی سزانہیں دوں گا؛اس لئے حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہرپرعمل کرنے کی بجائے یہ نقطۂ نظراختیارکیاکہ ''ایک سال شہربدر کرنے'' کی سزاسیاست شرعیہ کے قبیل سے ہےاورقاضی وامیرکی صوابدیدپرہے،اسی طرح فتح خیبرکی نظیرحضرات صحابہ کے سامنےتھی ، پھربھی حضرت عمرؓ نے فتح عراق کے موقع سے اراضی عراق کی تقسیم نہ فرمائی؛اس لئے حنفیہ کےنزدیک اراضی مفتوحہ کی بابت فیصلہ کرنے میں حکومت مصالح کےتحت فیصلہ کرنے کی مجازہے۔

---

(۱) اُصول السرخسی:۱/۳۶۹۔

(۲) بخاری،کتاب الشہادات،حدیث نمبر:۲۶۴۹،ابوداود،کتاب الحدود،حدیث نمبر:۴۴۴۵۔

(ج) اسی طرح صحابہ نے کسی روایت کو نقل کیا ہو، جو اپنے معنی ومصداق کے اعتبار سے واضح ہو، اس کے باوجود خود اس صحابی کا فتویٰ یا عمل اس روایت کے خلاف ہو تو حنفیہ کے یہاں ایسی روایت بھی نامقبول ہے، جیسے: حضرت ابوہریرہؓ سے ''کتے کے جھوٹے'' کے سلسلہ میں سات دفعہ دھونے کی حدیث مروی ہے، (۱) لیکن خود ان کا فتویٰ تین دفعہ دھونے کا ہے، (۲) حنفیہ نے اس حدیث کو اصل بنایا اور سات بار والی روایت کو استحباب پر محمول کیا۔

اسی طرح امام ترمذیؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ سواری پر اکثر وتر ادا فرمایا کرتے تھے، (۳) لیکن خود حضرت عبداللہؓ کا معمول نقل کیا گیا ہے کہ وتر ادا کرنے کے لئے سواری سے نیچے اُتر آتے تھے؛ لہٰذا حنفیہ نے اسی پر عمل کیا اور جس میں آپ ﷺ کے سواری پر وتر پڑھنے کا ذکر ہے، اسے تہجد پر محمول کیا؛ کیوں کہ حدیث میں وتر کا لفظ تہجد کے لئے بھی استعمال ہوا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ ہی سے وہ روایت منقول ہے جس میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کو ضروری قرار دیا گیا ہے ''لا نکاح إلا بولی'' (۴) لیکن خود حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی یعنی حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ کی لڑکی کا نکاح والد کی عدم موجودگی کر دیا تھا، (۵) اسی لئے حنفیہ کے نزدیک بالغ لڑکی پر اولیاء کی ولایت استحبابی ہوگی نہ کہ وجوبی۔

البتہ اس سلسلہ میں دو باتیں قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ اگر صحابی کا عمل یا فتویٰ کسی حدیث کے خلاف ہو اور وہ حدیث ایسے مسئلہ سے تعلق رکھتی ہو کہ بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا ناقابل قیاس نہ ہو، تو یہ اس حدیث کے مقبول ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے: حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس بات کے قائل نہ تھے کہ حائضہ طواف وداع ترک کرسکتی ہے، یا حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی رائے منقول ہے کہ نماز کی حالت میں قہقہہ ناقض وضوء نہیں، علامہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ یہ ایسے ہی مسائل میں ہے۔ (۶)

(۱) مسلم، باب حکم ولوغ الکلب، حدیث نمبر: ۲۷۹۔ (۲) معانی الآثار للطحاوی، باب سور الکلب، حدیث نمبر: ۴۷۔
(۳) سنن ترمذی، باب ماجاء في الوتر علی الراحلۃ، حدیث نمبر: ۴۷۲۔ (۴) سنن ترمذی، ابوب النکاح، حدیث نمبر: ۱۱۰۱۔ (۵) المبسوط: ۱۲/۵۔ (۶) اُصول السرخسی: ۸/۲۔

دوسرے: اگر کسی حدیث میں ایک سے زیادہ معنوں کی گنجائش ہو اور کسی صحابی نے اپنے اجتہاد سے ایک معنی مراد لے لیا تو یہ حجت نہیں؛ کیوں کہ اس کی بنیاد اجتہاد ہے نہ کہ نص: ''فالعبرة لما روى لا لما رأى'' چنانچہ خرید وفروخت کے بارے میں: ''المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا'' مروی ہے،(۱) یہاں جمہور کے نزدیک ''تفرقِ اَبدان'' مراد ہے اور ایجاب وقبول مکمل ہونے کے بعد بھی طرفین کو ''خیارِ مجلس'' حاصل ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سے ''تفرقِ اقوال'' مراد ہے، یعنی جب تک ایجاب کے بعد قبول کا اظہار نہ ہوجائے بیع کو رد کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ حالاں کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس حدیث کے وہی معنی مراد لینا ثابت ہے جو جمہور نے لیا ہے؛ لیکن چوں کہ خود اس حدیث کے الفاظ میں ان دونوں معنوں کی گنجائش ہے؛ اس لئے حنفیہ کے یہاں روایت کے الفاظ زیادہ قابلِ لحاظ ہیں نہ کہ راوی کا اپنا اجتہاد۔

حدیث کی ترجیح میں راوی کے تفقہ کا اثر

احناف کے یہاں بعض کتبِ اُصول میں خبرِ واحد کے مقبول ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ اس کے رواۃ فقیہ ہوں؛ لیکن حضرت الامامؒ کے مجتہدات پر غور کیا جائے تو اس کی تصدیق دشوار ہے؛ کیوں کہ کتنے ہی مسائل ہیں جن میں حنفیہ نے ایسے راویوں کی روایت کو لیا ہے جو تفقہ میں معروف نہ تھے، ہاں، یہ ضرور ہے کہ اگر دو حدیثیں متعارض ہوں اور سند کے اعتبار سے دونوں ہی صحیح ہوں تو امام صاحب ایسی روایت کو ترجیح دیتے ہیں جن کو ''اصحابِ فقہ راویوں'' نے نقل کیا ہے، اس کی بہترین مثال امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان دارالحناطین مکہ میں رفع یدین کے مسئلہ پر ہونے والا مناقشہ ہے، جس میں امام ابوحنیفہؒ نے راویوں کے تفقہ کو ملحوظ رکھ کر ''حماد عن ابراہیم عن علقمہ واسود عن عبداللہ بن مسعودؓ'' کی سند کو ''زہری عن سالم عن عبداللہ بن عمرؓ'' پر ترجیح دی، اور واسطوں کے کم ہونے کے مقابلہ میں راوی کے تفقہ کو آپ نے زیادہ اہم سمجھا۔

(۱) سنن ابی داؤد، باب فی خیار المتبایعین، حدیث نمبر: ۳۴۵۶۔

علامہ ابن ہمامؒ نے اس مناقشہ کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے :

فرجح بفقه الرواة كما رجح الأوزاعي بعلو الأسناد وهو المذهب المنصور عندنا۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ نے راویوں کے تفقہ کی بنا پر حدیث کو ترجیح دی ، جیسا کہ امام اوزاعیؒ نے سند کے عالی ہونے کی بنا پر، اور یہی (تفقہ کی بنا پر ترجیح) ہمارے نزدیک مذہبِ منصور ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ نے ''تحریر الاصول'' میں بھی وجوہ ترجیح میں اس کا شمار کیا ہے اور اس سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ نکاح محرم کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو ابورافعؓ کی روایت پر ترجیح ہوگی۔ (۲)

بعض حضرات نے اس پر نقد کیا ہے کہ روایت حدیث کا تعلق بنیادی طور پر حفظ سے ہے ؛ اس لئے روایت حدیث میں حفظ پر تفقہ کو ترجیح دینا قرین صواب نہیں ؛ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ روایات زیادہ تر بالمعنی مروی ہیں نہ کہ باللفظ ، اور معانی حدیث کی حفاظت وہی کرسکتا ہے جو فہم بلیغ بھی رکھتا ہو، علامہ رازیؒ بھی فی الجملہ راوی کے تفقہ کو وجہ ترجیح قرار دیتے ہیں : ''إن تفقه الراوي مرجح بحال'' (۳) اور علامہ شوکانیؒ نے بھی اس نقطۂ نظر کی معقولیت کا احساس کرتے ہوئے فرمایا ہے : '' لأنه أعرف بمدلولات الالفاظ ''۔ (۴)

حنفیہ کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ حدیث وفقہ نے بھی اس اُصول کو تسلیم کیا ہے، امام وکیعؒ نے ایک صاحب سے دریافت کیا کہ تم : ''اعمش عن ابی وائل عن عبداللہ بن مسعودؓ '' اور ''سفیان عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعودؓ '' میں سے کس سند کو ترجیح دیتے ہو؟ ان صاحب نے کہا: اعمش کی سند کو! وکیع نے اظہار حیرت کرتے ہوئے کہا کہ اعمش وابووائل شیوخ ہیں اور سفیان، منصور، ابراہیم اور علقمہ فقہاء، اور جس حدیث کے راوی فقہاء ہوں، وہ اس حدیث سے

(۱) فتح القدیر: ۱۱/۳۔ (۲) دیکھئے: تیسیر التحریر: ۳/۱۶۷۔
(۳) المحصول: ۲/۴۵۴۔ (۴) ارشاد الفحول: ۲۶۷۔

بہتر ہے جس کو شیوخ نے نقل کیا ہو: ''حديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ''۔(۱)

اس طرح یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ جہاں محدثین نے اُصولِ روایت کے اعتبار سے ذخیرہ حدیث کو پرکھا ہے اور اس کے لئے تحقیق رجال کا وہ عظیم الشان کام سرانجام دیا ہے کہ تاریخ مذاہب میں اس کی مثال نہیں مل سکتی اور مستشرقین تک نے اس کا اعتراف کیا ہے، وہاں فقہاء اور بالخصوص فقہاء احناف نے متن حدیث کو کتاب اللہ، شریعت کے عمومی اہداف و مقاصد اور مزاج و مذاق نیز جو واقعات مروی ہیں، ان کے تاریخی پس منظر کی روشنی میں پرکھنے کی جو کوشش کی ہے اور درایت حدیث کے جو اُصول وقواعد قائم کئے ہیں، ان کی داد نہ دینا بھی ناانصافی ہوگی؛ لیکن افسوس کہ تحقیق حدیث کے اس پہلو کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا؛ بلکہ فقہاءحنفیہ کو ان کی اِس سعی مسعود پر بعض کوتاہ فہم اور کوتاہ بیں اہل قلم نے تارکِ حدیث اور متبع رائے ٹھہرایا۔

حنفیہ اور احادیث مرسلہ

اگر بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو یہ مقابلہ دوسرے مکاتب فقہ کے حنفیہ کے یہاں احادیث سے اعتناء زیادہ نظر آتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو اُصولی اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے، اول یہ کہ تابعین کی مرسل روایات میں درمیان کے واسطوں کو حذف کرکے براہ راست آپ ﷺ سے نقل کی گئی روایات حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حجت ہیں؛ بشرطیکہ راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ عام طور پر وہ ثقہ راویوں ہی سے روایت لیتا ہے، (۲) امام شافعیؒ کے اور بعد کے اہل علم نے عام طور پر سند میں انقطاع کی وجہ سے مراسیل کو قبول نہیں کیا ہے، حنفیہ نے مرسل روایات اور خاص کر امام ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل سے بہ کثرتِ استدلال کیا ہے، جس کا اندازہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ''کتاب الآثار'' سے کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) فتح المغیث: ۳؍۳۵۹۔ (۲) قفوالاثر: ٦٧۔

احناف کا مرسل کو قبول کرنا جہاں ان کی اس فکر کا غماز ہے کہ ''دین میں نقل پر عمل بہر حال عقل کو راہ دینے سے بہتر ہے''، وہیں یہ حقیقت بھی پیش نظر ہے کہ بہت سے محدثین حدیث کو اس وقت مرسلاً نقل کرتے تھے، جب متعدد شیوخ کے ذریعہ ان تک بہ کمال اعتبار واستناد یہ روایت پہنچتی تھی، حسن بصریؒ فرماتے تھے کہ جب کسی صحابی کی روایت مجھ تک چار چار صحابہ سے پہنچتی ہے تو میں ارسالاً روایت کرتا ہوں: ''إذا اجتمع لی أربعة من الصحابة علی حدیث أرسله ارسالاً'' (۱) ابراہیم نخعیؒ کہا کرتے تھے کہ جب میں کسی حدیث کو براہ راست حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی طرف منسوب کروں تو سمجھنا چاہئے کہ میں نے ایک سے زیادہ لوگوں سے یہ حدیث سنی ہے: ''إذا قلت : قال عبدالله ، فهو عن غیر واحد عن عبدالله''، (۲) اسی لئے حنفیہ نے نماز میں قہقہہ کے ناقض وضوء ہونے کے مسئلہ میں ابراہیم نخعیؒ کی مرسل روایت ہی کو اصل بنایا ہے۔ (۳)

فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت

دوسرے جن مسائل میں احادیث مرفوعہ موجود نہ ہوں، کہا جاسکتا ہے کہ ان میں حنفیہ کے یہاں صحابہ کے فتاویٰ کی حیثیت قول آخر کی ہے اور عام طور پر وہ اس سے تجاوز نہیں کرتے، حنفیہ کے علاوہ حنابلہ کے سوا شاید ہی کسی دبستانِ فقہ میں آثار صحابہ کو اس درجہ اہمیت دی گئی ہو؛ چنانچہ اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ :

(۱) کوئی ایسا مسئلہ ہو جس میں قیاس کو دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف نقل نہ کیا گیا ہو تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے :

> ولا خلاف بین أصحابنا المتقدمین والمتأخرین أن قول الواحد من الصحابة حجة فی مالا مدخل للقیاس فی معرفة الحکم فیه۔ (۴)

---

(۱) اُصول السرخسی: ۱/۳۶۱۔ (۲) تدریب الراوی: ۱/۱۶۹۔
(۳) سنن دارقطنی، حدیث نمبر: ۶۲۲۔ (۴) اُصول السرخسی: ۲/۱۱۰، نیز دیکھئے: التقریر والتحبیر: ۲/۳۱۱۔

ہمارے متقدمین و متاخرین اصحاب کے درمیان اس بابت کوئی
اختلاف نہیں کہ ایک صحابی کا قول بھی ان مسائل میں حجت ہے، جن
کا حکم جاننے میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔

چنانچہ حضرت انسؓ کے قول پر حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن، حضرت عبداللہ بن عمرو بن ابی العاصؓ کے قول پر نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن، حضرت عائشہؓ کے قول پر حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال اور حضرت علیؓ کے قول پر مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم حنفیہ نے مقرر کی ہے، کیوں کہ مقدار اور مدت کی تعیین میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں۔

(۲) کوئی ایسا مسئلہ ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو اور ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، اس صورت میں اختلاف ہے، ابوبکر جصاص رازیؒ، ابوسعید بردعیؒ، فخر الاسلام بزدویؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ اور ابوالیسرؒ وغیرہ کی رائے پر اس صورت میں بھی قول صحابی حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے، (۱) اور نسفیؒ کا بیان ہے: ''علی ھذا أدرکنا مشائخنا''۔ (۲)

یہی رائے مالکیہ کی ہے، یہی ایک قول امام احمدؒ کا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ (۳)

امام کرخیؒ اور قاضی ابوزید دبوسیؒ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں قول صحابی حجت نہیں؛ بلکہ قیاس پر عمل کیا جائے گا، (۴) شوافع کرتے ہیں کہ یہی امام شافعیؒ کا قول جدید ہے، (۵) پہلے نقطۂ نظر اور اس کے دلائل پر امام سرخسیؒ نے شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، (۶) اور دوسرے نقطۂ نظر کو کرخیؒ نے دلائل و براہین کی قوت کے ساتھ واضح کیا ہے۔ (۷)

---

(۱) التقریر والتحبیر: ۲/۳۱۰۔ (۲) کشف الاسرار مع نور الانوار: ۲/۱۷۴۔

(۳) التقریر والتحبیر: ۲/۲۱۰۔ (۴) حوالۂ سابق، نیز دیکھئے: الاقوال الاصولیہ للکرخی: ۹۲، باب قول الصحابی۔

(۵) دیکھئے: الاحکام فی اُصول الاحکام للآمدی: ۲/۳۵۷۔

(۶) اُصول السرخسی: ۲/۱۰۸۔

(۷) دیکھئے: الاقوال الاصولیہ للامام کرخی: ۹۲۔

سرخسی نے اس صورت میں بھی قول صحابی کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا نقطۂ نظر اس طرح نقل کیا ہے :

● قیاس کا تقاضا تھا کہ وضوء اور غسل جنابت دونوں ہی میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہو؛ لیکن عبداللہ ابن عباسؓ کے قول کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا گیا اور وضو میں سنت اور غسل میں واجب قرار دیا گیا۔

● قیاس کا تقاضا تھا کہ خون زخم پر ظاہر ہو اور اپنی جگہ سے نہ بہہ پایا ہو تب بھی وضو ٹوٹ جاتا؛ لیکن عبداللہ ابن عباسؓ کے قول کی بنا پر ہم نے اس صورت کو ناقض وضو قرار نہیں دیا۔

● اگر کسی شخص کی ایک شب و روز یا اس سے کم نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گذر جائیں تو از روئے قیاس قضاء واجب نہ ہونی چاہئے؛ لیکن حضرت عمار بن یاسرؓ کے قول کی بنا پر قضاء واجب قرار دی گئی۔

● از روئے قیاس مریض موت کا اپنے وارث کے حق میں اقرار معتبر ہونا چاہئے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر اس کو نامعتبر قرار دیا گیا۔

● کوئی شخص اس طرح خرید و فروخت کا معاملہ طے کرے کہ اگر میں تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر پایا تو ہمارے درمیان بیع نہیں، تو قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔

● اگر ''اجیر مشترک'' کے پاس سے سامان کسی ایسے سبب سے ضائع ہو گیا، جس سے بچنا بھی ممکن تھا تو قیاس یہ ہے کہ اجیر پر اس کا ضمان نہ ہو؛ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے حضرت علیؓ کے قول کی بناء پر اس کو ضامن قرار دیا۔

● امام محمدؒ نے محض حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ کے قول کی بناء پر حاملہ عورت کو ایک سے زیادہ طلاق دینے کو خلافِ سنت قرار دیا۔(۱)

(۱) ملخص از: اُصول السرخسی: ۲/ ۶-۱۰۵۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ محض چند مثالیں ہیں، ورنہ فقہ حنفی میں اس کی بہت سی نظیریں ملتی ہیں کہ قیاس واجتہاد کے بجائے ''اقوال صحابہ'' کو مشعل راہ بنایا گیا ہے اور عقل پر بہر حال نقل کو ترجیح دی گئی ہے، فقہ حنفی کے اس مزاج و مذاق اور مسلک وطریق پر خود امام صاحبؒ کا قول شاہد عدل ہے کہ :

إن لم أجد فی کتاب الله ولا سنة رسول الله آخذ بقول من شئت وأدع قول من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلی قول غیرهم ۔ (۱)

اگر قرآن و حدیث میں حکم نہ ملے تو صحابہ میں سے جس کا قول مناسب سمجھتا ہوں لیتا ہوں، اور جس کا مناسب خیال کرتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں؛ لیکن ان کے قول سے باہر نہیں جاتا۔

اب اگر کسی خاص مسئلہ میں امام صاحب نے قول صحابی کو نہ لیا ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اس کی کوئی اور وجہ ہوگی، یا صحابہ میں اس مسئلہ میں ایک سے زیادہ رائیں رہی ہوں گی جو امام صاحب کے علم میں آئی ہوں گی، ان ہی میں آپ نے ترجیح کا راستہ اختیار کیا ہوگا۔

(۳) اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کے ایک سے زیادہ اقوال ہوں تو پھر امام صاحب ان میں سے انتخاب کرتے ہیں اور جو قول قرآن سے قریب تر اور مزاج دین سے موافق تر محسوس ہوتا ہو، اس کو اختیار کرتے ہیں۔

(۴) فقہ حنفی کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب بعض اوقات آثار صحابہ سے خبر واحد میں تخصیص کے بھی قائل ہیں مثلاً: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے :

لیس علی المسلم فی عبده ولا فرسه صدقة ۔ (۲)

مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

(۱) المدخل للبیہقی، حدیث نمبر: ۲۴۵۔

(۲) صحیح مسلم، کتاب الزکوٰۃ، حدیث نمبر: ۹۸۲۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ان گھوڑوں کے ساتھ مخصوص ہے جو جہاد کے لئے استعمال کئے جائیں، (۱) ایسے ہی مرتد کے بارے میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''من بدّل دینه فاقتلوه'' (جس نے اپنا دین بدل لیا، اس کو قتل کردو)۔

اور عبداللہ بن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ عورت مرتد ہوجائے تو اسے قتل نہ کیا جائے؛ چنانچہ حنفیہ نے عورت کو ارتداد کی بناء پر سزائے قتل سے مستثنیٰ کیا ہے، ان کے نزدیک اسے قید میں رکھا جائے گا؛ تا آں کہ وہ تائب ہوجائے۔

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ :

إذا أقيمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المكتوبة ۔ (۲)

جب نماز قائم کی جائے تو سوائے فرض نماز کے نماز نہیں پڑھی جائے۔

لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور ابوالدرداءؓ سے خاص طور پر نماز فجر میں اقامتِ نماز کے بعد بھی سنت پڑھنا ثابت ہے، امام ابوحنیفہؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم

حنفیہ کے یہاں حدیث پر عمل کا اس درجہ اہتمام ہے کہ ان کے یہاں یہ بات اُصول کے درجہ میں ہے کہ جن مسائل میں کوئی صحیح اور حسن حدیث موجود نہ ہو؛ لیکن ایسی ضعیف روایات موجود ہوں جن کے راوی پر کذب کی تہمت نہ ہو، تو بہ مقابلہ قیاس کے ایسی ضعیف احادیث پر عمل کیا جائے گا، مشہور محدث اور فقیہ ملا علی قاریؒ نے حنفیہ کا مذہب اس طرح بیان کیا ہے :

إن مذهبهم تقديم الحديث الضعيف على القياس
المجرد الذى يحتمل التزييف ۔ (۳)

---

(۱) البحر المحیط: ۳۹۸/۴۔

(۱) ترمذی: ۲۸۲/۲، باب ماجاء اذا اُقیمت الصلاۃ، حدیث نمبر: ۴۲۱۔ (۲) مرقاۃ المفاتیح: ۳/۱۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیثِ ضعیف کو مجرد قیاس پر —— جو کھوٹ کا احتمال رکھتا ہے —— مقدم رکھا جائے۔

علامہ حصکفیؒ نے حدیث ضعیف پر عمل کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدة ضعفه ، وأن لا يعتقد سنية ذالك الحديث ۔

حدیث ضعیف پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کا ضعف شدید نہ ہو اور اس کے سنت سے ثابت ہونے کا اعتقاد نہیں رکھے۔

اور شامیؒ ''شدت ضعف'' کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

شديد الضعف هو الذى لا يخلو طريق من طرقه عن كذاب أو متهم بالكذب ۔ (۱)

شدید ضعف سے مراد یہ ہے کہ اس کی کوئی سند جھوٹے یا جھوٹ سے متہم راوی سے خالی نہ ہو۔

نہ صرف حدیث کے رد وقبول میں ؛ بلکہ اس کی توجیہ وتاویل کے باب میں بھی علامہ ابن حزمؒ کیسی شمشیر بے نیام ہیں، وہ محتاج اظہار نہیں؟ اور حنفیہ بھی ان کا نشانہ بنتے رہتے ہیں؛ لیکن انھیں بھی اعتراف ہے کہ :

جميع الحنفية مجمعون على أن مذهب أبى حنيفة هى أن ضعيف الحديث عنده أولىٰ من الرأى ۔ (۲)

تمام احناف اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس سے بڑھ کر ہے۔

اور علامہ ابن قیمؒ رقمطراز ہیں :

---

(۱) ردالمحتار:۱/ ۸۷۔

(۲) مقدمہ فی علوم الحدیث للتھانوی:۶۹۔

وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولىٰ من القياس والرأي ، وعلى ذالک مبنى مذهبه كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي ۔ (۱)

حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس اور رائے پر مقدم ہے، اور اسی پر ان کے مذہب کی بنیاد ہے، جیسا کہ انھوں نے قہقہہ (سے وضوء ٹوٹنے) کی حدیث کو اس کے ضعیف ہونے کے باوجود قیاس ورائے پر ترجیح دی ہے۔

اس لئے حنفیہ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اپنی رائے کے مقابلہ صحیح وثابت احادیث کو نظر انداز کردیتے ہیں یا تو ان کے منہج استدلال سے ناواقفیت کے باعث ہے —— اور یہ منہج اُصولی طور پر محدثین وسلف صالحین کے نزدیک قریب قریب متفق علیہ ہے، یہ اور بات ہے کہ دوسرے مکاتب فقہ میں اُصولِ روایت پر قناعت کیا گیا اور وجوہ درایت پر کم توجہ دی گئی اور حنفیہ نے عملی طور پر اس کو برتا ہے —— یا پھر یہ بہتانِ عظیم اور کذب اثیم ہے۔

خلاصۂ بحث

حاصل یہ ہے کہ :

(۱) امام ابوحنیفہؒ کی علمی نشوونما جس شہر (کوفہ) میں ہوئی، وہ خلافت راشدہ ہی کے دور میں اکابر صحابہ وتابعین اور فقہاء ومحدثین کا مرکز بن گیا تھا اور اس شہر کی حیثیت مسلمانوں کے سیاسی دارالخلافہ کے علاوہ علمی، فکری اور ثقافتی مرکز کی ہوگئی تھی، مختلف علوم وفنون کے ماہر اہل علم کے اس اجتماع نے امام ابوحنیفہؒ کی فقہی فکر پر گہرا اثر ڈالا۔

(۱) اعلام الموقعین: ۱/۷۷۔

(۲) عہدِ صحابہ ہی سے ایک گروہ ظاہر حدیث پر قانع تھا، جو'اصحاب حدیث' کہلاتے تھے، اور دوسرا احدیث کے معانی و مقاصد میں غواصی کا قائل تھا، یہ''اصحاب الرائے'' کہلاتے تھے، امام ابوحنیفہؒ ان صحابہ کے علوم اور طریقۂ فکر کے وارث بنے جو اصحاب الرائے تھے۔

(۳) جہاں محدثین نے حدیث کی نقد و تحقیق میں راویوں اور اسناد پر توجہ کی، وہیں فقہاء اور خاص کر فقہاء احناف نے درایت کے نقطۂ نظر سے متنِ حدیث کی تحقیق پر توجہ دی۔

(۴) حنفیہ نے متن حدیث کی تحقیق میں جن خارجی عوامل سے مدد لی، ان میں چند اہم یہ ہیں :

- مضمون حدیث کی قرآن سے مطابقت۔
- مضمون حدیث کی شریعت کے قواعد عامہ سے ہم آہنگی۔
- مضمون حدیث کا علماءِ اُمت میں قبول و اعتبار حاصل کرنا۔
- مضمون حدیث کے بارے میں صحابہ کے نقطۂ نظر سے استفادہ۔
- حدیث کی ترجیح میں راوی کے تفقہ کی اہمیت۔

(۵) حنفیہ کے یہاں بہ مقابلہ دوسرے مکاتب فقہ کے حدیث پر عمل کا اہتمام زیادہ ہے، اور اس سلسلہ میں یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے یہاں تابعین و تبع تابعین کی مراسیل بہ ظاہر سند میں انقطاع کے باوجود معتبر ہیں اور صحابہ کے فتاویٰ کو بھی خصوصی اہمیت دی گئی ہے؛ بلکہ جہاں کوئی صحیح یا حسن روایت موجود نہ ہو، وہاں ایسی ضعیف روایت بھی معتبر ہے جس کا راوی کذب سے متہم نہ ہو۔

● ● ●

صحابۂ کرامؓ کے اقوال وافعال کی شرعی حیثیت

''صحابی'' کے اصل معنی ''ساتھی'' اور ''رفیق'' کے ہیں؛ لیکن یہ اسلام کی ایک مستقل اور اہم اصطلاح ہے، اصطلاحی طور پر صحابی کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جنھوں نے بحالت ایمان حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں دنیا سے رُخصت ہوئے ہوں، حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم :

طوبی لمن رآنی ولمن رآی من رآنی ۔ (۱)
خوشخبری ہو اس شخص کے لئے جس نے مجھ کو دیکھا اور اس کے لئے
جس نے مجھے دیکھنے والوں کو دیکھا۔

سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ صحابیت کے لئے ملاقات کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طویل صحبت حاصل ہو یا اس نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی روایت بھی نقل کی ہو، جیسا کہ بعض اہل علم کی رائے ہے؛ بلکہ سعید بن مسیبؒ کے نزدیک تو صحابی ہونے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سال دوسال رہنا اور ایک دوغزوات میں شرکت کرنا بھی ضروری ہے۔(۲)

اسی لئے اصحمہ نجاشی کا شمار صحابہ میں نہیں ہوگا، کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات کا شرف حاصل نہ ہوسکا اور جو لوگ ملاقات سے مشرف ہوئے، گو کم عمر رہے ہوں، صحابہ کہلائیں گے، جیسے حضرت حسنین رضی اللہ عنہما اور حضرت محمود بن ربیعؓ وغیرہ، سعید بن مسیبؒ کی طرف مذکورہ قول کی نسبت ابن صلاحؒ نے کی ہے؛ لیکن علامہ زید الدین عراقیؒ نے اس پر نقد کیا ہے اور اس

---

(۱) مجمع الزوائد:۱۰/۲۰۔

(۲) مقدمہ ابن صلاح:۱۲۵، النوع التاسع والثلاثون، الفیۃ مصطلح الحدیث للعراقی:۱۷۴، ''معرفۃ الصحابۃ''۔

نسبت کو غلط قرار دیا ہے ؛ کیوں کہ سعید بن مسیبؒ کا یہ قول محمد بن عمر واقدی سے منقول ہے اور واقدیؒ کا حدیث میں ضعیف و نامعتبر ہونا محتاج بیان نہیں۔(۱)

صحابیت کا ثبوت

صحابیت کا ثبوت چار طریقوں سے ہوسکتا ہے :

(۱) تواتر کے ذریعہ، جیسے: حضرات خلفاء راشدین اور عشرۂ مبشرہ وغیرہ۔

(۲) تواتر سے کم تر درجہ شہرت کے ذریعہ، جیسے حضرت ضمام بن ثعلبہؓ اور عکاشہ بن محصنؓ وغیرہ۔

(۳) کوئی معروف صحابی کسی شخص کے بارے میں صحابی ہونے کی اطلاع دے ، جیسا کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے حممۃ بن ابوحممہ الدوسیؓ کی بابت صحابی ہونے کی خبر دی۔

(۴) کوئی ایسا شخص جس کا عادل و معتبر ہونا معلوم ہو، اور زمانی اعتبار سے اس کا صحابی ہونا ممکن بھی ہو، اگر اپنے صحابی ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کو قبول کرلیا جائے گا، اس سلسلہ میں علماء کا خیال ہے کہ ۱۱۰ھ کے بعد اگر کوئی شخص صحابیت کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ غیر معتبر ہے، اسی بنا پر جعفر بن نسطور رومی اور رتن ہندی وغیرہ کے دعویٔ صحابیت کو غیر معتبر مانا گیا ہے ؛ کیوں کہ آپ ﷺ نے ۱۰ھ میں ارشاد فرمایا تھا :

ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ۔(۲)

آج کوئی متنفس نہیں کہ سوسال گذرنے کے بعد بھی وہ زندہ رہے۔

پس ان چار طریقوں سے کسی کا صحابی ہونا تسلیم کیا جاتا ہے۔(۳)

---

(۱) التقید والایضاح: ۲۸۳۔

(۲) مسلم کتاب فضائل الصحابۃ، حدیث نمبر: ۲۵۳۸۔

(۳) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۲۵، علوم الحدیث و مصطلحہ للدکتور صجی المحمصانی: ۳۵۳-۳۵۲۔

تمام صحابہ عادل ہیں!

اہل سنت والجماعت کے نزدیک تمام ہی صحابہ عادل ومعتبر ہیں؛ خواہ وہ حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت اوراس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے فتنہ میں شریک رہے ہوں یا نہیں۔(۱)

صحابہ میں فرق مراتب

اہل سنت والجماعت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور آپ کے بعد حضرت عمرؓ تمام اُمت میں افضل ہیں، حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ وعلیؓ کا درجہ ہے، جمہور نے حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دیا ہے اور علماء کوفہ نے حضرت علیؓ کو، (۲) امام ابوحنیفہؒ کا رجحان بھی اسی طرف بتایا جاتا ہے؛ اسی لئے آپ نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں حضرات شیخین کی فضیلت اور حضرت عثمانؓ وعلیؓ کی محبت کو شمار کیا ہے، (۳) امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں توقف منقول ہے، نیز مشہور محدث محمد بن اسحاق بن خزیمہؒ اور خطابیؒ نے بھی حضرت علیؓ کو افضل مانا ہے۔

خلفاء اربعہ کے بعد پھر ان چھ صحابہ کا درجہ ہے، جو عشرۂ مبشرہ میں ہیں، ان کے بعد اصحابِ بدر، ان کے بعد اصحاب اُحد اور ان کے بعد حدیبیہ میں بیعت رضوان کے شرکاء کا شمار ہے، آخری درجہ فتح مکہ اور اس کے بعد ہونے والے مسلمانوں کا ہے، جن میں حضرت ابوسفیانؓ اور حضرت معاویہؓ وغیرہ ہیں۔

امام ابوحاکم نیشاپوریؒ نے صحابہ کے بارہ طبقات بیان کئے ہیں :

(۱) مکہ میں ابتداءً اسلام قبول کرنے والے جن میں خلفاء اربعہ بھی داخل ہیں۔

(۲) دارالندوہ کے اصحاب، یعنی جب حضرت عمرؓ اسلام لائے اور اپنے اسلام کا عام اعلان واظہار کیا تو وہ آپ ﷺ کو دارالندوہ لے گئے، جہاں اہل مکہ کی ایک جماعت نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، ان حضرات کو 'اصحاب دارالندوہ' کہتے ہیں۔

(۱) الفیۃ العراقی:۱۷۴۔ (۲) مقدمہ ابن الصلاح:۱۲۸۔

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ:۳۸۱/۴۔

(۳) حبش ہجرت کرنے والے صحابہ۔

(۴) بیعت عقبہ اول میں شریک رہنے والے صحابہ۔

(۵) بیعت عقبہ ثانی میں شریک رہنے والے صحابہ۔

(۶) وہ مہاجرین جو آپ کے قباء میں رہتے ہوئے پہنچ چکے تھے۔

(۷) غزوۂ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ۔

(۸) غزوۂ بدر، صلح حدیبیہ کے درمیان ہجرت کرنے والے صحابہ۔

(۹) وہ صحابہ جو بیعت رضوان میں شریک رہے، جن کے بارے میں قرآن مجید میں آیت نازل ہوئی :

لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا۔ (الفتح:۱۸)

مسلمان جب درخت کے نیچے آپ سے بیعت کررہے تھے تو اللہ ان سے خوش ہوئے اور ان کے دلوں میں جو (جذبات) ہیں، اللہ نے انھیں جان لیا، پھر ان کو اطمینانِ قلب عطا فرمایا اور ان کو ایک قریبی فتح کے انعام سے نوازا

(۱۰) صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان ہجرت کرنے والے صحابہ، ان ہی میں حضرت خالد بن ولیدؓ، حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ ہیں۔

(۱۱) جو لوگ فتح مکہ کے دن ایمان لائے۔

(۱۲) وہ کم سن صحابہ جنھوں نے فتح مکہ اور حجۃ الوداع وغیرہ کے موقع سے آپ کی زیارت کی ہے، حضرت سائب بن یزیدؓ، عبد اللہ بن ثعلبہؓ، ابو الطفیلؓ، عامر بن واصلہؓ اور حضرت ابوجحیفہؓ وغیرہ کا شمار اسی طبقہ میں ہے۔(۱)

(۱) معرفۃ علوم الحدیث:۲۹-۳۱۔

روایت کے اعتبار سے درجات

باعتبار روایت حدیث کے صحابہ کے تین درجات کئے گئے ہیں، اول: مکثرین، جن کی روایات ہزار سے اوپر ہوں، دوسرے: مقسطین، جن کی روایات ہزار سے کم اور سو سے زیادہ ہوں، تیسرے: مقلین، جن سے سو سے کم حدیثیں منقول ہیں، مقسطین اور مقلین کی تعداد تو بہت ہے؛ البتہ مکثرین سات ہیں، اور ان کے نام اور مرویات کی تعداد اس طرح ہے :

- حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ : ۵۳۷۴
- حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما : ۲۶۳۰
- حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما : ۲۲۸۶
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا : ۲۲۱۰
- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما : ۱۶۶۰
- حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما : ۱۵۴۰
- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ : ۱۱۷۰

فقہی اعتبار سے بھی بعض صحابہ مکثرین شمار کئے گئے ہیں، تاہم مسروقؒ سے منقول ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کا علم چھ صحابہ میں جمع ہوگیا ہے، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، بعض نے حضرت ابوالدرداءؓ کی جگہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا ذکر کیا ہے، اور پھر ان چھ کا علم دو میں جمع ہوگیا: حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کی آراء میں زیادہ موافقت پائی جاتی تھی۔(۱)

صحابہ کے بارے میں احتیاط

اُمت میں حضرات صحابہ کرامؓ کا ایک خاص درجہ و مقام ہے؛ کیوں کہ ان ہی کے

(۱) مقدمہ ابن صلاح: ۱۲۷۔

ذریعہ دین ہم تک پہنچا ہے اور ان ہی کی قربانیوں اور جاں نثاریوں سے اسلام کا شجرِ طوبیٰ پروان چڑھا ہے؛ اسی لئے آپ ﷺ نے ان کو اُمت کا سب سے بہتر گروہ قرار دیا ہے؛ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے عہد کے مسلمان بہترین مسلمان ہیں، پھر ان کے بعد آنے والے اور پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں: ''خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم''۔(۱)

حضرت ابوسعید خدریؓ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہو، اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر تم احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خرچ کرو تو وہ ان کے ایک مُد؛ بلکہ اس کے نصف خرچ کرنے کے برابر بھی نہیں ہوسکتا۔(۲)

ایک اور روایت میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لوگو! میرے صحابہ کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو، اللہ سے ڈرو، میرے بعد ان کو نشانہ نہ بناؤ، جس نے ان سے محبت کی، اس نے میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کی، اور جس نے ان سے بغض رکھا، اس نے درحقیقت مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ان سے بغض رکھا، جس نے ان کو اذیت پہنچائی اور جس نے اللہ کو اذیت پہنچائی قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پکڑ لے۔

اس لئے حضرات صحابہ کے بارے میں بہت احتیاط چاہئے اور ہمیشہ سوءِ کلام اور سوءِ گمان سے بچنا چاہئے؛ چنانچہ اگر کوئی شخص صحابہ کی شان میں بدگوئی کرے تو اس کے فاسق العقیدہ ہونے میں تو کوئی کلام ہی نہیں؛ لیکن تکفیر میں اختلاف ہے، فقہاء احناف میں علامہ عبدالرشید طاہر البخاریؒ نے لکھا ہے کہ ''اگر کوئی شخص رافضی شیخین کی شان میں گستاخی کرے

(۱) مجمع الزوائد: ۱۰/۲۰، مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ۔

(۲) مسلم، حدیث نمبر: ۲۵۴۰، بخاری، حدیث نمبر: ۳۶۷۳۔

اور لعنت بھیجے تو وہ کافر ہے''(۱) ملا علی قاریؒ نے بھی مشائخ سے اس طرح کی بات نقل کی ہے؛ لیکن اس کو از روئے قواعد مشکل قرار دیا ہے،(۲) فقہاء مالکیہ میں علامہ دردیرؒ نے ایسے شخص کو کافر تو قرار نہیں دیا ہے؛ لیکن صحابہ اور اہل بیت کی تنقیص کرنے والوں کو شدید تعزیز کا مستحق قرار دیا ہے۔(۳)

علامہ صاوی مالکیؒ نے نقل کیا ہے کہ قول معتمد یہ ہے کہ خلفاء اربعہ کی اہانت یا تکفیر کی وجہ سے کفر کا فتویٰ تو نہیں لگایا جائے گا؛ البتہ تعزیر کی جائے گی؛ لیکن سحنون مالکیؒ نے خلفاء اربعہ کو کافر کہنے والوں کو مرتد قرار دیا ہے، نیز صاویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو تمام صحابہ کی تکفیر کرے، وہ بالاتفاق کافر ہے۔(۴)

غرض صحابہ کے معاملہ میں بے حد احتیاط مطلوب ہے؛ اسی لئے سلف نے مشاجرات صحابہ پر گفتگو کرنے سے بھی منع کیا ہے، افسوس کہ گذشتہ نصف صدی میں بعض ایسی کتابیں منظر عام آئی ہیں، جن میں ناحق صحابہ کے اختلاف کو زیر بحث لایا گیا ہے اور آخر یہ بحث کہیں تو ناصبیت کے درجہ کو پہنچ گئی ہے اور کہیں اس کی سرحد تشیع سے جا ملی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کا عمل خدمت نہیں؛ بلکہ بدخدمتی ہے، اور ایک ایسی راہ پر بے احتیاطی سے قدم رکھنا ہے، جو شیشہ سے زیادہ نازک اور بال سے زیادہ باریک ہے۔

آثارِ صحابہ

صحابہ نے جس طرح اسلام کی تبلیغ واشاعت اور دین حق کی صیانت وحفاظت میں رسول اللہ ﷺ کی بھر پور نصرت وحمایت کی اور آپ ﷺ کی رفاقت کا حق ادا فرمایا، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی صحبت بافیض سے گہری بصیرت، دین کا فہم صحیح اور عمیق علم بھی حاصل کیا

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ: ۴/۳۸۱۔

(۲) دیکھئے: شرح فقہ اکبر: ۲۲۹۔

(۳) الشرح الصغیر: ۴/۴۴۴۔

(۴) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر: ۴/۴۴۴-۴۴۳۔

اوراس اعتبار سے بھی ان کا درجہ ومقام بعد میں آنے والی امت سے بدرجہا بلند وبالا ہے، اسی وجہ سے یہ سوال پیدا ہوا کہ صحابہ کے فتاوی اوراقوال وافعال کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

شافعی نقطۂ نظر

اس سلسلہ میں فقہاء کے جو مذاہب نقل کئے گئے ہیں، ان کی تفصیل اس طرح ہے :

١- کہا جاتا ہے کہ امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق قول صحابی حجت نہیں : ''الشافعي في الجديد أنه لا يجوز مطلقاً''(١) لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف اس کی نسبت درست نہیں معلوم ہوتی، علامہ ابن قیمؒ نے بھی امام شافعیؒ کی طرف اس نسبت کو نادرست قرار دیا ہے۔(٢)

مصادرِ شریعت میں ایک آثارِ صحابہ بھی ہے، صحابہ کے ایسے فتاوی جو قیاس کے قبیل کے نہ ہوں، غالب گمان یہ ہے کہ وہ کسی سنت ہی پر مبنی ہوں گے؛ اس لئے فقہاء کے درمیان آثارِ صحابہ کے حجت ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف پیدا ہوگیا، امام شافعیؒ کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ ابتداءً آثارِ صحابہ کو حجت مانتے تھے؛ لیکن بعد میں آپ کی رائے بدل گئی تھی اور آپ اس کو حجت تسلیم نہ کرتے تھے، امام نوویؒ نے امام شافعیؒ کے نقطۂ نظر کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے، فرماتے ہیں :

> جب صحابی کا کوئی رائے ہو، دوسرے صحابہ سے اختلاف منقول نہ ہو اور صحابی کا وہ قول مشہور نہ ہوا ہوتو یہ اجماع نہیں؛ لیکن کیا وہ حجت بھی ہے؟ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ سے دو رائیں منقول ہیں، صحیح اور جدید قول یہ ہے کہ حجت بھی نہیں، قول قدیم کے مطابق حجت ہے، پس اگر ہم صحابہ کے ایسے اقوال کو حجت مان لیں تو وہ قیاس پر مقدم ہوگا...... اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہوتو قول قدیم

(١) نهاية السول للأسنوي: ٣٦٧۔

(٢) دیکھئے: إعلام الموقعين: ٤/ ١٢٠-١٢١۔

> کے مطابق دونوں اقوال متعارض دلیل سمجھے جائیں گے اور ایک کو دوسرے پر اس بنیاد پر ترجیح دی جائے گی کہ صحابہ کی زیادہ تعداد کس رائے کی حامی ہے؟(١)

اس عاجز کا خیال ہے کہ یہ بات جو امام نوویؒ نے کہی ہے اور عام طور پر علماء اُصول کے درمیان معروف ہے، محل نظر ہے اور خود امام شافعیؒ کی تحریروں سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی، امام شافعیؒ الرسالہ میں فرماتے ہیں :

> میں کہتا ہوں کہ ایک صحابی کے قول کی بھی اتباع کی جائے گی، بشرطیکہ کتاب اللہ، سنتِ رسول، اجماع اور اس کے ہم درجہ حکم کا ماخذ یا قیاس نہ پایا جائے؛ لیکن ایسا کم ہوتا ہے کہ کسی صحابی سے ایسی رائے منقول ہو کہ دوسرے صحابی نے اس سے اختلاف نہ کیا ہو۔(٢)

امام شافعیؒ کی کتاب الام جس کو ان کے قول جدید کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے، اس میں ایسے بہت سے ایسے احکام موجود ہیں، جن میں امام شافعیؒ نے محض آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے، مثلاً: ان کے نزدیک یمین لغو کا مصداق وہ قسمیہ کلمات ہیں، جو بے ساختہ زبان پر آجائیں اور اس کے لئے دلیل صرف حضرت عائشہؓ کا فتوی ہے: ''**أما الذي نذهب إليه فهو ما قالت عائشة**'' (٣) بڑھاپے کی وجہ سے جو شخص روزہ نہ رکھ سکے، امام شافعیؒ اس پر فدیہ واجب قرار دیتے ہیں اور اس پر حضرت انسؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔(٤)

اس لئے امام شافعیؒ کی طرف آثار صحابہ کو حجت نہ ماننے کی نسبت صحیح نظر نہیں آتی، اصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی حدیث نبوی کی موجودگی میں آثار صحابہ کو حجت نہیں سمجھتے :

(١) شرح مہذب: ١/٥٨۔
(٢) الرسالۃ: ٥٩٨۔
(٣) الأم: ٧/٢٤٢۔
(٤) الأم: ٧/٢٤٥۔

إن كان يروىٰ عمّن دون رسول الله حديث يخالفه لم التفت إلىٰ ما خالفه وحديث رسول الله أولىٰ أن يؤخذ به ۔ (۱)

دوسری طرف صورت حال یہ تھی کہ امام شافعیؒ کو جن دو جماعت فقہاء — حنفیہ اور مالکیہ — سے سابقہ پیش آیا، وہ دونوں ہی بعض حالات میں آثار صحابہ کو خبر واحد پر ترجیح دے دیا کرتے تھے، امام شافعیؒ کو اس طریقۂ ترجیح سے سخت اختلاف تھا اور انھوں نے اپنے مزاج کے مطابق اس پر شدید نقد کیا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ پانچ وسق سے کم مقدار غلہ میں عشر واجب نہیں، احناف اس پر عامل نہیں ہیں اور اپنے موقف پر کتاب وسنت کے عموم اور بعض صحابہ کے آثار سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اس پر نقد کیا ہے۔(۲)

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، حنفیہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ بلی کے جھوٹے سے وضو مکروہ ہے، امام شافعیؒ نے اس کو حدیث کی مخالفت قرار دیا ہے۔(۳)

اسی طرح کی تنقیدیں آپ نے مالکیہ پر بھی کی ہیں؛ بلکہ مالکیہ کے یہاں چوں کہ آثار صحابہ سے استدلال زیادہ ہے؛ اس لئے ان پر آپ کی تنقید کا لب ولہجہ بھی ذرا تیکھا ہے، فرماتے ہیں :

عن ابن عمر أنه كان إذا اغتسل من الجنابة نضح في عينيه الماء ، قال مالك : ليس عليه العمل ، قال الشافعي : هذا مما تركتم على ابن عمر ولم ترووا عن أحد خلافه ، فإذا وسعكم الترك على ابن عمر لغير قول مثله لم يجز لكم أن تقولوا قوله حجة على مثله ۔ (۴)

(۱) الأم: ۷/۱۹۱، باب اختلاف مالک والشافعی۔ (۲) الأم: ۷/۱۹۴-۱۹۵۔
(۳) الأم: ۷/۱۴۷۔ (۴) الرسالۃ: ۵۰۷۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب غسل جنابت فرماتے تو آنکھوں میں بھی پانی بہاتے، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی اس رائے پر عمل نہیں ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی مثال ہے کہ تم لوگ ابن عمرؓ کی رائے کو چھوڑتے ہو؛ حالاں کہ کسی صحابی سے اس کی مخالف رائے بھی تم نے نقل نہیں کی ہے، تو جب تم ابن عمرؓ کی رائے کسی صحابی کے اختلاف کے بغیر ترک کر سکتے ہو تو پھر دوسرے صحابی کے مقابلہ ان کی رائے کو کیوں کر حجت قرار دے سکتے ہیں؟

اس لئے اس عاجز کا خیال ہے کہ آثار صحابہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حجت ہیں؛ البتہ یہ اس کو خبر واحد پر ترجیح نہیں دی جا سکتی، واللہ اعلم۔

۲- دوسری رائے یہ ہے کہ اگر صحابی کی یہ رائے اس کے عہد میں مشہور ہوگئی ہو، تب وہ حجت ہوگی، ورنہ نہیں، امام غزالیؒ، علامہ آمدیؒ اور رازی وغیرہ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔(۱)

مالکی و حنبلی نقطۂ نظر

۳- فقہاء حنابلہ سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں، قول راجح یہ ہے کہ صحابہ کا قول حجت ہے اور اس کی تقلید واجب ہے؛ چنانچہ علامہ نجم الدین طوفی حنبلی فرماتے ہیں :

الثاني : قول صحابي لم يظهر له مخالف حجة يقدم على القياس ويخص به العام ، وهو قول مالك وبعض الحنفية خلافا لأبي الخطاب وجديد الشافعي وعامة المتكلمين ۔ (۲)

طوفی کی صراحت سے معلوم ہوا کہ یہی حضرات مالکیہ کی بھی رائے ہے؛ چنانچہ اکثر

(۱) نہایۃ السول: ۳۶۷۔

(۲) شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۱۸۵، نیز دیکھئے: الواضح فی اصول الفقہ لابن عقیل حنبلی: ۲/ ۳۸۔

اہل علم نے مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ صحابی کے اقوال قیاس پر مقدم ہیں، یہی نقطۂ نظر حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازیؒ اور ابوسعید بردعیؒ وغیرہ کا ہے،(۱) رازی نے بواسطہ کرخی نقل کیا ہے کہ میں امام ابویوسفؒ کو بعض مسائل کے بارے میں دیکھتا ہوں کہ کہتے ہیں: قیاس تو یہ ہے؛ لیکن میں نے اس کو قول صحابی کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے :

القياس كذا إلا أني تركته للأثر وذلك الأثر قول واحد من الصحابة ۔ (۲)

حنفیہ کا نقطۂ نظر

۴- حنفیہ کی رائے میں کچھ تفصیل ہے :

(الف) جن مسائل میں قیاس و اجتہاد کی گنجائش نہیں، ان میں صحابی کا قول بالاتفاق حجت ہے؛ کیوں کہ جب اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے تو ضرور صحابی نے یہ رائے کسی نص کی بنیاد پر قائم کی ہوگی؛ چنانچہ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں :

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه ۔ (۳)

امام سرخسیؒ نے اس کی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں، جیسے مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم کا ہونا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے جسے ہم نے لیا ہے، حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہوگی، اس میں حضرت انسؓ کا قول لیا گیا ہے، نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہوگی، اس میں حنفیہ نے عثمان بن ابی العاصؓ کے قول کو لیا ہے، اپنی فروخت کی ہوئی چیز کو قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی خریدار سے کم قیمت پر خرید کرنا جائز نہیں، یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے اور حنفیہ نے اسے اختیار کیا ہے، کوئی شخص اپنی اولاد کو

(۱) الأحکام للآمدی: ۴/۲۰۱۔ (۲) أصول السرخسی: ۲/۱۰۵۔

(۳) أصول السرخسی: ۱/۱۱۰۔

ذبح کرنے کی نذر مان لے تو اس کی جگہ اس کو بکرا ذبح کرنا چاہیے، یہ عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے، جس پر احناف کا عمل ہے۔(۱)

(ب) جو مسائل قیاسی واجتہادی ہوں تو اس میں صحابہ کے قول کی کیا حیثیت ہوگی؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، امام کرخی کی رائے ہے کہ ان مسائل میں صحابی کا قول حجت نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ صحابی نے یہ بات اپنے اجتہاد سے کہی ہو، اور ابوسعید بردعیؒ کے نزدیک ایسے مسائل میں بھی صحابی کا قول حجت ہے، اور وہ قیاس سے مقدم ہوگا۔

عام طور پر حنفیہ کا عمل ابوسعید بردعیؒ کے قول پر ہے، سرخسیؒ نے اس کی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں، قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا، غسل جنابت اور وضو دونوں میں سنت ہو؛ لیکن احناف نے عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی بنیاد پر ان کو غسل میں واجب اور وضو میں سنت قرار دیا، قیاس کا تقاضا ہے کہ خون زخم کے اوپر نکل آئے اور نہ بہہ پائے تو بھی وہ ناقض وضو ہو؛ لیکن عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی وجہ سے قیاس کو چھوڑتے ہوئے اس کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا، مرضِ وفات میں وارث کے لئے دَین کا اقرار کیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز ہو؛ لیکن عبداللہ بن عمرؓ کے قول کی بناء پر اس اقرار کو نامعتبر قرار دیا گیا، اگر اس طرح خرید وفروخت کا معاملہ طے پائے کہ اگر خریدار نے تین دنوں تک قیمت ادا نہیں کی، تو معاملہ ختم ہوجائے گا تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرؓ کے قول کی بناء پر ہم نے اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔(۲)

حقیقت یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ سے ان کے طریقۂ اجتہاد کی جو تفصیل منقول ہے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کتاب وسنت کے بعد صحابہ کے فتاوی کو مطلقاً حجت مانتے تھے اور ایک مستقل دلیل شرعی کی حیثیت سے اس کو پیش نظر رکھتے تھے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

میں اولاً کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اس میں نہ ملے تو

---

(۱) اُصول السرخسی: ۱۱۰/۲۔ (۲) اُصول السرخسی: ۱۰۶/۲۔

حدیث کی طرف، دونوں میں نہ ملے تو صحابہ کے اقوال سے اخذ کرتا ہوں، ان میں سے جن کی رائے چاہتا ہوں قبول کرتا ہوں، اور جسے چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں، اور ان کے اقوال سے کسی دوسرے کی طرف رجوع نہیں کرتا، پھر جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور سعید بن مسیب تک پہنچتا ہے، تو وہ بھی اجتہاد کرتے تھے، اور میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔(۱)

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ یہ متعلق ہے کہ اگر کوئی حدیث عام ہو تو کیا صحابی کے قول وفعل سے اس میں تخصیص ہوسکتی ہے، یعنی بعض افراد کا اس حکم سے استثناء کیا جاسکتا ہے، اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ قول صحابی بھی حجت و دلیل ہے؛ اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کے عمومی حکم میں تخصیص کی جاسکتی ہے، دوسری رائے اس کے برخلاف ہے،(۲) دوسرا قول امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے اور پہلا احناف اور حنابلہ کا،(۳) امام مالکؒ کے طریقۂ اجتہاد سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی کی بناء پر حدیث کے عمومی مفہوم میں تخصیص کو درست سمجھتے تھے، یہ ایک بنیادی اور اہم مسئلہ ہے اور اس سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے کم علم لوگوں کو ائمہ مجتہدین کے بارے میں غلط فہمی ہوتی ہے، اور صحابہ کے اقوال وفتاویٰ پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے وہ ان کی رائے کو خود رائی پر مبنی تصور کرنے لگتے ہیں، اگر یہ پہلو ذہن میں رہے کہ صحابہ نے براہ راست رسول اللہ ﷺ سے دین کو حاصل کیا ہے اور وہ ورع و تقویٰ اور خشیت الٰہی میں پوری اُمت پر فائق ہیں؛ اس لئے اگر کسی حکم شرعی سے واقف ہونے کے باوجود ان کا فتویٰ یا عمل بظاہر اس کے خلاف جاتا ہو تو ضرور ہے کہ انھوں نے حضور ﷺ سے سیکھ کر اور آگہی حاصل کر کے ہی یہ عمل کیا ہوگا، تو وہ بدگمانی پیدا نہ ہو، جس میں آج کل مسلمانوں کا ایک کم علم گروہ مبتلا ہے۔

---

(۱) تاریخ بغداد: ۱۳/۳۶۸۔

(۲) الواضح فی اصول الفقہ: ۲/۴۱۔ (۳) الإحکام فی أصول الأحکام: ۲/۳۵۸۔

مثلاً: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب نماز کھڑی ہوجائے تو اس فرض کے سوا کوئی اور نماز نہ پڑھی جائے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کے بارے میں صحیح حدیثیں موجود ہیں کہ انھوں نے مسجد کے دروازہ پر یا مسجد کے کسی گوشے میں یا صفوں سے ہٹ کر نماز ادا فرمائی، پھر جماعت میں شریک ہوئے؛ (۱) چنانچہ حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے ان صحابہ کے آثار کی بنیاد پر یہ رائے قائم فرمائی کہ اگر جماعت کے بالکلیہ فوت ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو تو جماعت کی جگہ سے ہٹ کر سنتِ فجر کا ادا کر لینا بہتر ہے۔

اسی طرح حدیث میں جمعہ کی فرضیت کا حکم عام ہے؛ لیکن حضرت علیؓ کا فتوی موجود ہے کہ جمعہ وعیدین شہر سے متعلق عبادتیں ہیں؛ چنانچہ حنفیہ نے اسی بنیاد پر نماز جمعہ کے لئے شہر کی شرط لگائی ہے، یہ حدیث کے مقابلہ رائے پر عمل کرنا نہیں ہے؛ بلکہ قول صحابی —— جو خود بھی حدیث کے درجہ میں ہے —— کی بنیاد پر حدیث کے ایک عمومی حکم میں تخصیص ہے اور یہ اس حسن ظن کی بنیاد پر ہے کہ یہ جماعتِ صحابہؓ براہ راست رسول اللہ ﷺ کی تربیت یافتہ ہے؛ اس لئے ان کے اقوال وافعال منشأ نبوی ﷺ کے ہی ترجمان ہیں ''رضی اللہ تعالیٰ عنہم ورضوا عنہ''۔

● ● ●

(۱) دیکھئے: آثار السنن، باب من قال یصلی سنۃ الفجر عند اشتغال الامام بالفریضۃ خارج المسجد۔

متعارض نصوص میں ترجیح کے اُصول

''قرآن'' اللہ کی کتاب ہے اور خود حق تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے، وہ دنیا کے تمام مذہبی اور غیر مذہبی کتب خانہ میں واحد کتاب ہے، جو ہر طرح کی تحریف و الحاق اور خطاء و تلبیس سے مکمل طور پر محفوظ ہے، جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے فرمودات و معمولات اسی کتاب کی تفسیر ہیں، ہر چند کہ بد دین اور خدا ناترس لوگوں نے اس کی صورت مسخ کرنے کی کوشش میں کوئی کسر اُٹھا نہیں رکھی؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کے لئے محدثین کے ایسے طبقہ کو جود بخشا ہے، جن کی سعی و کوشش اور حدیث کی تحقیق و تفحص کا اہتمام بجائے خود اسلام کا ایک معجزہ ہے اور تاریخ علم و فن کے عجائب میں سرفہرست جگہ پانے کا حقدار ہے۔

اس لئے ان میں تضاد اور تعارض کا پایا جانا ناقابل تصور ہے، قرآن مجید نے اپنی حقانیت اور صداقت کی ایک دلیل یہ بھی دی ہے کہ اس میں کوئی تضاد نہیں ہے؛ (نساء: ۸۲) حالاں کہ ایک ایسی کتاب جو پورے ۲۳ سال میں مکمل ہوئی ہے، اگر انسانی دماغ کی تخلیق اور اس کی کاوش فکر کا نتیجہ ہوتی، تو اس میں اختلاف و تعارض کا پایا جانا عین مطابق عادت تھا؛ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اپنی کوتاہ علمی اور قصور فہم و آگہی کی وجہ سے ہمیں ایسا احساس ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی دو آیات یا پیغمبر اسلام ﷺ کی طرف منسوب دو روایات آپس میں متعارض ہیں۔

عام طور پر ایسا دو وجوہ سے ہوتا ہے: اول اس لئے کہ ان دو متضاد احکام کے بارے میں ہم اس بات سے واقف نہیں ہوتے کہ ان میں سے ایک حکم منسوخ ہے، اسلام کے ابتدائی دور کی مناسبت سے وہ حکم دیا گیا تھا، بعد کو وہ حکم باقی نہیں رہا اور اس کی جگہ دوسرا حکم دیا گیا، مثلاً

ابتداء میں آگ میں پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوٹوٹ جانے کا حکم تھا، بعد کو یہ حکم باقی نہیں رہا، غالباً ایسا اس لئے تھا کہ عرب اُصولِ تمدن سے ناآشنا تھے، پاکی اور صفائی ستھرائی کا کوئی اہتمام نہ تھا، اسلام ان کو تہذیب کے سانچہ میں ڈھالنا چاہتا تھا؛ اس لئے نماز جیسی عبادت کی ادائیگی کو اس پر موقوف کردیا گیا کہ وہ پاک رہیں اور وضو کریں، شروع میں اس کا خوگر بنانے کے لئے مختلف اسباب کو ناقض وضو قرار دیا گیا؛ لیکن جب اس کے خوگر ہو گئے تو اس میں سہولت وآسانی پیدا کردی گئی اور جسم سے نجاست کے خروج ہی کو بنیادی طور پر ناقض وضو قرار دیا گیا۔

دوسرے: بعض اوقات دو مختلف احکام کے الگ الگ مواقع ہوتے ہیں، ان سے ناواقفیت کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے کہ ان میں تعارض ہے، مثلاً: ایک حدیث میں ہے کہ کچے چمڑے کو دباغت دیدی جائے یعنی کسی طرح اس کی آلائش صاف کردی جائے تو وہ پاک ہے، دوسری حدیث میں ہے کہ مردار کے چمڑے سے نفع نہ اُٹھاؤ، اب بہ ظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں مردار کے چمڑے سے نفع اُٹھانے کی اجازت ہے اور دوسری حدیث میں اسی کی ممانعت، مگر درحقیقت یہ خیال دقتِ نظر کے ساتھ غور نہ کرنے کا نتیجہ ہے، واقعہ یہ ہے کہ پہلی حدیث میں دباغت کے بعد چمڑے کے پاک اور قابلِ انتفاع ہونے کا ذکر ہے، اور دوسری روایت میں دباغت سے پہلے کچے چمڑے کے استعمال کی ممانعت ہے، اور دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔

تطبیق مقدم ہے یا ترجیح؟

سوال یہ ہے کہ ان وجوہ یا کسی اور وجہ سے شارع کے دو احکام میں اختلاف یا تعارض پیدا ہو جائے، تو کیا کرنا چاہئے؟ —— اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقاطِ نظر ہیں، ایک یہ کہ یہ جاننے کی سعی کی جائے کہ ان میں سے کونسا حکم پہلے کا ہے اور کون بعد کا؟ ایسی صورت میں بعد والے حکم کو ''ناسخ'' اور باقی اور پہلے حکم کو ''منسوخ'' مانا جائے، اگر یہ جاننا ممکن نہ ہو کہ پہلے کا حکم کون ہے اور بعد کا کون؟ تو پھر غور کیا جائے کہ ان دونوں میں کونسا حکم لائقِ ترجیح ہے؟ جو

لائق ترجیح ہو، اس پر عمل کیا جائے، ترجیح بھی ممکن نہ ہوتو اب تطبیق پیدا کرنے کی سعی کی جائے اور دونوں احکام کے لئے ایسے محل اور مواقع تلاش کئے جائیں کہ تعارض دور ہوجائے، اگر نسخ کی تحقیق نہ ہو، ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہو اور جمع و تطبیق ممکن نہ ہو، تو اب اس کے سوا چارۂ کار نہیں کہ ایسے دونوں احکام پر عمل نہ کیا جائے، کسی اور دلیل شرعی کی طرف رُجوع کیا جائے، گو میرے حقیر علم کے مطابق کتاب وسنت میں شاید ہی کوئی ایسی مثال ایسے تضاد کی ملے گی، جس میں کسی بھی طرح تطبیق نہ ہوسکے، **والعلم عند الله**۔

یہ نقطۂ نظر احناف کی طرف منسوب ہے اور عام طور پر حنفی علماء اُصول نے اس کو نقل کیا ہے :

☆ **حكمه النسخ إن علم المتقدم والمتأخر ، و إلا فالترجيح إن أمكن ، و إلا فالجمع بقدر الإمكان ، وإن لم يمكن تساقطا**۔ (۱)

اس کا حکم نسخ ہے؛ بشرطیکہ ترتیب کے اعتبار سے پہلے اور بعد کی نص کا علم ہوجائے، اس کا علم نہ ہوتو بہ شرطِ امکان ترجیح سے کام لے؛ ورنہ ممکن حد تک جمع و تطبیق سے کام لے، یہ بھی ممکن نہ ہوتو دونوں دلیلیں ساقط الاعتبار ہوجائیں گی۔

☆ **إن علم المتأخر منهما فناسخ ، و إلا فإن أمكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أوالمحل أوالزمان ، و إلا يترك العمل بالدليلين**۔ (۲)

اگر معلوم ہوجائے کہ کونسی نص بعد کی ہے؟ تو وہ ناسخ ہوگی، ایسا ممکن نہ ہوتو حکم یا محل یا وقت کا سہارا لے کر تطبیق پیدا کی جائے، ورنہ دونوں دلیلوں پر عمل ترک کر دیا جائے گا۔

---

(۱) مسلّم الثبوت: ۲/۱۸۹۔

(۲) تلویح علی التوضیح: ۲/۱۰۳۔

دوسرا نقطۂ نظر شوافع اور دوسرے فقہاء ومحدثین کا ہے کہ پہلے جمع وتطبیق کی کوشش کی جائے، یہ ممکن نہ ہو تو دونوں نصوص کے متعلق تحقیق کی جائے کہ کون پہلے اور کون بعد کی ہے؟ بعد والی کو ناسخ اور پہلی والی کو منسوخ مانا جائے، اگر یہ تحقیق بھی ممکن نہ ہو تو پھر ترجیح کی راہ اختیار کی جائے، راجح کو قبول کیا جائے اور اس کے مقابلہ میں مرجوح نص کو رد کر دیا جائے، ابن صلاحؒ نے وضاحت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے :

إعلم أن مايذكر في هذا الباب فيقسم إلى قسمين : أحدهما : أن يمكن الجمع بين الحديثين ولا يتعذر إبداء وجه ينتفي به تنا فيهما فيتعين حينئذ المصير الىٰ ذالک ... والثاني : أن يتضاد ابحيث لا يمكن الجمع بينهما ، و ذالک على ضربين : أحدهما : أن يظهر كون أحدهما ناسخا والاٰخر منسوخاً فيعمل بالناسخ ويترک المنسوخ ، والثاني : أن لا تقوم دلالة على الناسخ ايهما والمنسوخ ايهما ؟ فيرجع حينئذ الى الترجيح ـ (۱)

اس سلسلہ میں جو بات کہی جاتی ہے، وہ دوصورتوں پر مشتمل ہے، ایک یہ کہ دو حدیثوں میں تطبیق ممکن ہو اور ان میں تضاد دور کرنا دشوار نہ ہو، ایسی صورت میں تطبیق کی راہ اختیار کی جائے گی، دوسری صورت ایسے تضاد کی ہے کہ تطبیق ممکن ہی نہ ہو، اس کی بھی دوصورتیں ہیں، ایک کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا واضح ہو جائے، ایسی صورت میں ناسخ پر عمل کیا جائے گا، منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایک نص کے ناسخ ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اب ترجیح کی راہ اختیار کی جائے گی۔

---

(۱) مقدمہ ابن صلاح: ۱۶۸/۱۔

بظاہر یہ نقطۂ نظر زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے؛ البتہ احناف کی بعض اُصولی کتابوں میں ''نسخ پھر ترجیح اور اس کے بعد جمع و تطبیق'' کا اُصول ضرور ذکر کیا گیا ہے؛ لیکن خود صاحب مذہب امام ابوحنیفہؒ یا ان کے شاگردوں کی طرف اس کی صریح نسبت نہیں ملتی، اور احناف کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ متعارض روایات میں اگر نسخ پر واضح دلیل موجود نہ ہو تو احناف کا طرزِ عمل بالعموم پہلے جمع و تطبیق، پھر نسخ اور اس کے بعد ترجیح کا ہے، جو محدثین کا طریق ہے، واللہ اعلم۔

امام طحاویؒ جو حدیث میں فقہ حنفی کے سب سے بڑے وکیل اور ترجمان ہیں اور متعارض حدیثوں کے درمیان تطبیق اور مشکلات حدیث کے حل میں اپنی نظیر نہیں رکھتے اور اسلامی کتب خانہ میں اس جہت سے ان کی کتابیں ''مشکل الآثار'' اور ''شرح معانی الآثار'' بے نظیر اور بلند پایہ تالیفات ہیں، کا خود جو نقطۂ نظر ہے، وہ محدثین کے خیال کے عین مطابق ہے، فرماتے ہیں :

> أولی الاشیاء إذا رُوی حدیثان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاحتملا الاتفاق واحتملا التضاد أن نحملھما علی الاتفاق لا علی التضاد۔ (۱)
>
> بہتر بات یہ ہے کہ جب حضور ﷺ سے دو ایسی حدیثیں مروی ہیں، جن میں تطبیق بھی ممکن ہو اور تضاد بھی، تو ہم ان کے درمیان تطبیق پیدا کریں، تضاد پر محمول نہیں کریں۔

ابن امیر الحاجؒ نمازوں سے فراغت کے بعد دُعاء کے ذیل میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> الجمع متعین عند الامکان إذا دار الامر بینہ، وبین إھمال العمل بأحدھما بالکلیۃ۔ (۲)
>
> جب معاملہ کی دو صورتیں ہوسکتی ہوں، ایک: جمع و تطبیق کی، دوسری:

(۱) شرح معانی الآثار، باب شرب الماء قائما، حدیث نمبر: ۶۳۵۶۔

(۲) الأجوبة الفاضلہ: ۱۹۷، بحوالہ حلیۃ المجلی شرح منیۃ المصلی۔

کسی حدیث کو کلیۃً چھوڑ دینے کی، تو ایسے موقع پر تطبیق کی صورت اختیار کیا جانا یقینی ہے۔

یہی رائے خاتم الفقہاء مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلیؒ کی بھی ہے :

والذی یظهر اختیاره هو تقدیم الجمع علی الترجیح ۔(۱)

جس بات کا بہتر اور مختار ہونا ظاہر ہے، وہ یہی ہے کہ جمع و تطبیق کو ترجیح پر اولیت حاصل ہے۔

تطبیق کی صورتیں

اس لئے متعارض نصوص میں اولاً اس بات کی سعی ہونی چاہئے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہوجائے اور ہر نص کے لئے ایسا محل متعین کیا جائے کہ کوئی بھی نص عمل سے رہ نہ جائے، اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں :

(۱) ایک کا حکم دنیا سے متعلق سمجھا جائے اور دوسرے کا آخرت سے، مثلاً قسم کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۔ (مائدہ:۸۹)

لیکن اللہ تعالیٰ ان باتوں کی گرفت فرمائیں گے، جن کی تم قسم کھاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان مستقبل سے متعلق جن باتوں کی قسم کھائے، اس کے لئے ماخوذ و جوابدہ ہے، اس لئے کہ ''عقد'' کا لفظ مستقبل کے ارادہ سے عبارت ہے ـــــ ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا :

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ ۔ (بقرہ:۲۲۵)

تمہارے دلوں نے جو کیا ہے، اللہ اس پر تمہارا مواخذہ فرمائیں گے۔

---

(۱) الأجوبة الفاضله:۱۹۶۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ گذری ہوئی باتوں پر جھوٹی قسم کھانے سے بھی انسان جوابدہ اور ماخوذ ہوگا، علامہ سرخسیؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں میں اس طرح تطبیق پیدا کی جائے گی کہ پہلے حکم کا تعلق ''دنیا'' سے ہے، آدمی اگر مستقبل کے متعلق کسی ارادہ کا اظہار کرے تو اس میں مواخذہ کو حکم دنیا سے متعلق مانا جائے گا، یعنی اگر قسم کو پوری نہیں کر پاتا تو کفارہ واجب ہوگا، اور دوسری آیت کا حکم آخرت سے متعلق ہوگا کہ جھوٹی قسمیں کھانے پر کفارہ تو واجب نہ ہوگا؛ مگر عنداللہ گنہگار ہوگا۔(۱)

(۲) مختلف نصوص کے احکام کو الگ الگ حالات سے متعلق مانا جائے، —— مثلاً ارشادِ خداوندی ہے کہ حالتِ حیض میں عورت سے جماع نہ کیا جائے اور ان کے پاک ہونے تک جماع سے باز رہا جائے: وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ، (بقرہ:۲۲۲) اس میں لفظ ''يَطْهُرْنَ'' کو بعض قاریوں نے ''تشدید'' کے ساتھ اور بعضوں نے ''تشدید'' کے بغیر پڑھا ہے، تشدید کے ساتھ یہ لفظ ایک اور موقع پر غسل کے معنی میں استعمال ہوا ہے، (مائدہ:۶) اب اگر اس کی تشدید کی قرأت کو ملحوظ رکھا جائے تو معنی یہ ہوئے کہ حیض سے فراغت کے بعد جب تک عورت غسل نہ کرلے جماع جائز نہیں، اور تشدید کے بغیر جو قرأت ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حیض سے فارغ ہوتے ہی عورت سے ہم بستری جائز سمجھی جائے —— امام سرخسی کا خیال ہے کہ دس دنوں سے کم میں حیض بند ہوجائے تو غسل کے بعد اور پورے دس دنوں میں حیض بند ہوتو حیض بند ہوتے ہی عورت سے ہم بستری درست ہوگی اور اس طرح دونوں قرأتوں پر عمل ہوجائے گا۔(۲)

حدیث میں اس کی بہترین مثال نماز کی رکعات کے بارے میں اشتباہ پیش آنے کی صورت کا حکم ہے، نماز کی رکعات میں شک پیدا ہوجائے تو کیا کرے؟ اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نماز کا اعادہ کرے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

(۱) اصول السرخسی:۲/۱۹۔
(۲) حوالۂ سابق:۲/۲۰۔

سے مروی ہے کہ تحری کرے اور قلب کا رجحان جس طرف ہو، اس کو صحیح مان کر نماز پوری کرے، حضرت ابوسعید خدریؓ اور بعض اور صحابہ سے روایت ہے کہ جن دو تعداد میں شک ہو، ان میں سے کمتر کو بنیاد مان کر نماز پوری کر لے، امام ابوحنیفہؒ نے ان تمام روایات کو جمع کیا، پہلی بار شک ہو تو نماز کا اعادہ کرے، بار بار شک کی نوبت آتی ہو تو غور و فکر (تحری) کے بعد جس طرف گمان ہو، اس پر عمل کر لے، کسی جانب بھی غالب گمان نہ ہو پائے تو کم تعداد کو بنیاد مان کر نماز پوری کرے، اس طرح مختلف حالات میں ان مختلف روایات پر عمل کرے۔(۱)

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ مختلف نصوص سے ثابت ہونے والے احکام کے الگ الگ درجات مقرر کئے جائیں، مثلاً قرآن مجید نے وضوء کے صرف چار ارکان بتائے ہیں: دونوں ہاتھوں اور چہرہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا، حدیث سے نیت اور افعال وضو میں ترتیب وغیرہ احکام بھی معلوم ہوتے ہیں، پس، قرآن میں مذکورہ چاروں افعال وضو کے ارکان ہوں گے اور حدیث سے ثابت شدہ احکام مستحب مانے جائیں گے۔

زیادہ تر متعارض روایات میں تطبیق کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی ہے، احناف، مالکیہ اور شوافع کا عام طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسے احکام کے درمیان درجہ بندی کرتے ہیں اور ایک کو زیادہ افضل اور دوسرے کو کم افضل قرار دیتے ہیں، حنابلہ کی آراء کو سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان میں توسع اور تنوع کو پسند کرتے ہیں، اور حدیث سے ثابت مختلف طریقوں کو یکساں قابل عمل تسلیم کرتے ہیں، غالباً یہی طریقہ محدثین کے یہاں زیادہ مقبول ہے، شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی طرف رجحان رکھتے تھے اور ایک مسئلہ میں منقول مختلف صورتوں کو وہی درجہ دیتے تھے جو ایک جرم کے مختلف کفارات کو۔

ہمارے علماء ہند میں علامہ سید انور شاہ کشمیریؒ کی خدمات کو بھی اس باب میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، شاہ صاحبؒ نے ایسی متعارض روایات میں تطبیق کی ایک اور صورت یہ اختیار کی ہے کہ بعض روایات کو ''باب قضاء'' سے مانتے ہیں اور بعض کو ''باب دیانات'' سے،

(۱) العرف الشذی مع الترمذی، ابواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الرجل یصلی فیشک فی الزیادۃ والنقصان: ۱/ ۳۷۴۔

حدیث کا ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جانور کا چند دنوں کا دودھ روک کر اس کو فروخت کیا جائے اور خریدار کو مغالطہ میں رکھا جائے کہ جانور کو زیادہ دُودھ آتا ہے، تو خریدار جانور کو ایک خاص مقدارِ کھجور کے ساتھ واپس کرسکتا ہے، یہ کھجور اس دُودھ کا عوض ہے جو خریدار نے حاصل کیا ہے، احناف و مالکیہ کا عمل اس حدیث پر نہیں کہ یہ شریعت کے عام اُصول جزاء ومکافات سے مختلف ہے؛ لیکن شاہ صاحب نے اس گتھی کو خوب حل کیا ہے کہ اس حدیث کو ''دیانت'' کے باب میں جگہ دی ہے، اور احناف کے مسلک کو ''قضاء'' کے قبیل سے مانا ہے، (۱) شاہ صاحبؒ کے اس اُصول سے فائدہ اُٹھایا جائے تو بہت سی روایات کے اختلاف کو دفع کرنے میں انشاء اللہ آسانی ہوگی، وباللہ التوفیق۔

نسخ اور اس کے اُصول

جمع وتطبیق ممکن نہ ہو تو پھر اس بات کی تحقیق کی جانی چاہئے کہ کونسی نص پہلے کی ہے اور کون بعد کی؟ جو بعد کی ہے، اس کا حکم باقی رہے گا اور جو پہلے کی ہو، اس کا حکم قابل عمل نہیں ہوگا، بعد والی نص کو ''ناسخ''، اور پہلی نص کو منسوخ سمجھا جائے گا — نسخ کی ایک صورت تو بالکل بے غبار اور غیر مبہم ہے اور وہ یہ کہ خود حضور ﷺ نے ایک حکم کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا بتادیا ہے، مثلاً: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں نے تم کو قبر کی زیارت سے منع کیا تھا؛ لیکن اب کرسکتے ہو، (۲) اسی طرح آپ نے شراب کے کچھ برتنوں کے بارے میں فرمایا کہ میں نے ان کے استعمال سے منع کیا تھا؛ لیکن اب اجازت دیتا ہوں، (۳) اس طرح کی نصوص میں ایک کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا بالکل واضح ہے؛ لیکن بہت کم نصوص ہیں جن میں اس وضاحت اور صراحت کے ساتھ نسخ کا ذکر آیا ہے۔

ان کے علاوہ مختلف صورتیں ہیں جن میں فقہاء اندازہ کرتے ہیں کہ یہاں ایک حکم ناسخ اور دوسرا منسوخ ہوگا، گو یقین کے ساتھ ایسا نہیں کہا جاسکتا — اور وہ صورتیں یہ ہیں:

(۱) العرف الشذی مع الترمذی: ۱/ ۳۸-۲۳۷، کتاب البیوع، باب ماجاء فی المصراۃ۔

(۲) ترمذی، کتاب الجنائز، حدیث نمبر: ۱۰۵۴۔ (۳) ترمذی، کتاب الأشربۃ، حدیث نمبر: ۱۸۶۹۔

(۱) خود صحابی حضور ﷺ کے کسی عمل کے بارے میں بتائے کہ آپ نے یہ فعل اس فعل کے بعد کیا تھا، جیسے حدیث میں ہے :

كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار ۔ (۱)

آپ ﷺ کے دو عمل میں سے آخری عمل آگ کی پکی ہوئی چیزوں کے کھانے سے وضو نہیں کرنے کا تھا۔

(۲) صحابی کسی عمل کے بارے میں کہے کہ ہمیں یہ اور پھر اس سے مختلف یہ حکم دیا گیا، مثلاً روایت میں ہے :

أمرنا بالقيام للجنازة ثم نهينا عنه ۔ (۲)

ہمیں پہلے جنازہ کے لئے اٹھنے کا حکم فرمایا گیا تھا، پھر اس سے منع کر دیا گیا۔

(۳) کبھی آپ کے دو ارشادات کی تاریخ سے واقفیت اور آگہی کے ذریعے پہلے اور بعد کے احکام کی تعیین ہوتی ہے، جیسے ایک روایت میں ہے کہ پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا: ''أفطر الحاجم والمحجوم'' (۳) حضرت شدادؓ کی روایت سے ظاہر ہے کہ یہ آپ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع سے فرمایا تھا، دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے روزہ کی حالت میں پچھنے لگوائے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ اس وقت آپ حالت احرام میں تھے، (۴) اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ عمل اس ارشاد کے بعد پیش آیا ہے۔

(۴) کبھی اُمت کا اجماع و اتفاق کسی حکم کے منسوخ ہونے پر دلیل ہوتا ہے، (۵)

---

(۱) ابوداؤد، کتاب الطهارة، حدیث نمبر: ۱۹۲۔

(۲) ابوداؤد، کتاب الجنائز، حدیث نمبر: ۳۱۷۸، مسلم، کتاب الجنائز، حدیث نمبر: ۹۶۲۔

(۳) طحاوی، حدیث نمبر: ۳۱۷۵۔ (۴) بخاری، کتاب الصوم، حدیث نمبر: ۳۱۳۶۔

(۵) گو اجماع بجائے خود نص کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا۔

—— جیسے شراب پینے والے کو چوتھی بار میں بہ طور سزا قتل کر دیئے جانے کا حکم آپ ﷺ سے منقول ہے؛ (۱) لیکن دوسری روایات اور قرون خیر کے معمولات کو سامنے رکھ کر فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ حدیث ''معمول'' نہیں ہے؛ اس لئے اس کو منسوخ سمجھا جائے گا۔ (۲)

(۵) دو نصوص میں سے ایک کسی بات کی اباحت کا اور دوسری ممانعت کا تقاضا کرتی ہو، مثلاً ایک روایت سے ''گوہ'' کا حرام ہونا ظاہر ہوتا ہے اور دوسری روایت اس کے جواز کو بتاتی ہے، (۳) ایسی صورت میں بعض علماء اُصول کا خیال ہے کہ اباحت والا حکم منسوخ اور ممانعت کا حکم ناسخ ہوگا۔ (۴)

لیکن یہ تمام صورتیں وہ ہیں جن میں یقینی طور پر کسی حکم کے منسوخ ہونے کا فیصلہ مشکل ہے، حضور ﷺ نے ایک عمل کے بعد دوسرا عمل اس سے مختلف کیا ہو، تو یہ پہلے عمل کے منسوخ ہونے کی یقینی دلیل نہیں، مثلاً آپ سے کبھی پورے سر کا اور کبھی چوتھائی سر کا مسح کرنا ثابت ہے، اسی طرح کبھی اعضاءِ وضوء کے ایک دفعہ اور کبھی ایک سے زیادہ بار دھونے کا ذکر ملتا ہے، ظاہر ہے کہ آپ کا یہ عمل یکے بعد دیگرے ہی ہوا ہوگا، مگر ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے کے لئے ناسخ نہیں ہیں، اسی طرح اگر صحابہؓ کو ایک بات کا حکم دیا گیا، پھر اس سے منع فرمایا گیا، تو اس کی وجہ پہلے حکم کی منسوخی ہی نہیں ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ پہلے ''رخصت'' اور پھر از راہ تربیت ''عزیمت'' اور استحباب پر عمل کرانا مقصود ہو۔

حضور ﷺ کے دو مختلف زمانوں میں دو مختلف افعال واقوال کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، مثلاً: آپ ﷺ نے قبلہ رُخ پیشاب کرنے سے منع فرمایا، پھر بعض روایات کے مطابق خود آپ نے یہی عمل کیا، تو اس کا سبب ستر کی رعایت اور بے پردگی سے حفاظت بھی ہوسکتی ہے، اُمت کا اجماع بذات خود ناسخ نہیں بن سکتا ہے، خود مذکورہ روایت میں چوتھی بار شراب پینے پر

(۱) ترمذی، کتاب الحدود، حدیث نمبر: ۱۴۴۴۔

(۲) ابوبکر حازمیؒ نے کتاب الاعتبار کے شروع میں ان اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے، نیز مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے بھی ابن صلاحؒ اور علامہ عراقیؒ کے حوالہ سے تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے۔ (**الأجوبة الفاضله**: ۱۹)

(۳) **ترمذی**: ۲/۱، باب ما جاء فی أکل الضب۔ (۴) **اصول السرخسی**: ۲/۲۰۔

قتل کے حکم کو منسوخ قرار دینا مشکل ہے، منسوخ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ابتداءً اس پر عمل تھا اور بعد کو اس میں تبدیلی کی گئی؛ حالاں کہ عملاً اس حدیث پر عمل کا شاید کوئی واقعہ موجود نہیں؛ اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث تہدید اور زجر کے لئے ہے یا بطور تعزیر ہے اور امیر وقاضی کی صوابدید پر ہے۔

دونصوص میں سے ایک اباحت کو اور دوسری ممانعت کو بتلاتی ہو تو ضرور نہیں کہ اباحت والا حکم ہی ناسخ ہو، شریعت میں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ ابتداءً نرمی برتی گئی اور بعد کو سختی، جیسے نماز میں پہلے گفتگو کی اجازت تھی بعد کو ممانعت ہوئی، شراب شروع میں حرام نہ تھی، بعد میں حرام کی گئی؛ لیکن اس کے عین برعکس نظیریں بھی موجود ہیں، قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا ابتداء میں ممنوع تھا، بعد کو اجازت دی گئی، رمضان میں ابتداء میں شب میں بھی بیوی سے ہم بستری کی ممانعت تھی، پھر اجازت ہوئی، زیارت قبور کو پہلے ممنوع قرار دیا گیا تھا، پھر اجازت دی گئی، کبھی حکمت ومصلحت کا تقاضا نرمی سے سختی کی طرف آنے میں ہوتا ہے اور کبھی سختی سے نرمی کی طرف؛ اس لئے اس کو بہ طورِ اُصول مان لینا کہ ممانعت اور اجازت کے متضاد احکام میں اجازت والا حکم منسوخ اور ممانعت کا حکم ناسخ ہوگا، صحیح نظر نہیں آتا، پس! ان کی حیثیت ''قرائن'' کی ہے نہ کہ نسخ کے ثبوت کے لئے اُصول وقواعد کی۔

اس میں شبہ نہیں کہ قرآن و حدیث میں بعض احکام ایسے ضرور ہیں جنھوں نے دوسرے احکام کی جگہ لی ہے، لیکن یہ بھی ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ مختلف مکاتب فقہ نے اپنے نقطۂ نظر کے اثبات اور فریق مخالف کے کے رد کے لئے جس تکلف سے کام لیا ہے اور غلو کی راہ اختیار کی ہے، اگر اس کو مان لیا جائے تو عملی احکام سے متعلق احادیث میں محکمات اور منسوخات کی تعداد میں تھوڑا ہی فرق رہ جائے گا، والی اللہ المشتکی۔

ترجیح

جن متعارض نصوص میں نہ تطبیق کی گنجائش ہو، نہ ناسخ ومنسوخ کی تحقیق ہو، وہاں اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک کو ترجیح دیا جائے اور دوسرے کو مرجوح سمجھا جائے —— قرآن مجید

چوں کہ تمام تر تواتر سے ثابت ہے اور اپنے ثبوت واستناد کے اعتبار سے اس کا ایک ایک حرف ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے؛ اس لئے اس لحاظ سے تو ترجیح کا سوال ہی نہیں ہے، ہاں بعض جگہ قرآن مجید کے ایک ہی لفظ میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہوتا ہے، ایسی صورت میں عربوں کے استعمال اور عرف یا حدیث وغیرہ کو سامنے رکھ کر معنی متعین کیا جاتا ہے، یہ نصوص میں تعارض نہیں ؛ بلکہ اس کے معنی اور مراد میں اجمال واشتراک ہے، نصوص میں ایسا تعارض کہ ترجیح کے سوا چارہ نہ رہے، صرف حدیث میں ہی پایا جاتا ہے، اور غور کیا جائے تو حدیث میں بھی کم ہی مواقع ہیں، جہاں ترجیح کی ضرورت پڑے، عام طور پر جن حدیثوں میں ترجیح کی مثالیں دی جاتی ہیں، ان میں جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی جاسکتی ہے اور اپنے دامن کو ان احادیث کے کلیتہً متروک ہونے سے بچایا جاسکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہی سواء السبیل اور صراط مستقیم ہے!!

کچھ اہم وجوہ ترجیح

کوچۂ اجتہاد واستنباط کے مسافر کو چوں کہ قدم قدم پر اس مسئلہ سے سابقہ پیش آتا ہے اور وہ متعارض ومتضاد روایات کے درمیان ترجیح پر بعض اوقات مجبور ہوتا ہے؛ اس لئے تمام ہی اُصولیین نے اس کو خاص اہمیت دی ہے اور اپنی کتابوں میں اکثر اس کے لئے مستقل فصل قائم کی ہے، نیز چوں کہ فقہ کی طرح حدیث سے بھی اس موضوع کا گہرا تعلق ہے؛ اس لئے اُصول حدیث کی کتابوں میں بھی اس سے خاص اعتناء والتفات کیا گیا ہے، تاہم قدیم مصنفین اور اہل علم میں علامہ ابوبکر محمد بن موسیٰ بن عثمان بن حازمؒ ہمدانی (۵۸۴ھ) نے ناسخ ومنسوخ حدیثوں سے متعلق اپنی شہرہ آفاق تالیف ''کتاب الاعتبار'' میں قریب قریب اکثر اہم وجوہ کو مثالوں کے ساتھ جمع کر دیا ہے، گو شافعیت میں اپنے تصلب کی وجہ سے غالباً فقہ شافعی کے دلائل کے ذخیرہ میں ان کو ایک بھی ایسی حدیث نہیں مل سکی جو شوافع کا مستدل ہو اور اُصول کے اعتبار سے مرجوح ہو، حازمیؒ نے اس میں پچاس وجوہ ترجیح ذکر کئے ہیں اور یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ :

وثم وجوه كثيرة لضربنا عن ذكرها كيلا يطول به هذا المختصر ۔(۱)

---

(۱) الاعتبار:۱/۲۱۔

اور بھی بہت سی وجوہ ہیں جن کے ذکر سے ہم نے گریز کیا ہے ؛
تاکہ یہ مختصر تحریر طویل نہ ہوجائے۔

حافظ عراقیؒ نے ان پر مزید اضافہ کیا ہے اور وجوہ ترجیح کی تعداد ایک سو دس تک پہنچا دی ہے، بعد کے مصنفین میں علامہ شوکانیؒ نے بڑی جامعیت کے ساتھ مختلف جہتوں سے وجوہ ترجیح کا انتخاب کرنے کی کوشش کی ہے اور سند کے اعتبار سے بیالیس، متن کے اعتبار سے اٹھائیس، معنی و مدلول کے اعتبار سے نو اور خارجی اسباب کے اعتبار سے دس، کل نواسی وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں، (۱) واقعہ ہے کہ اُصول کی کتابوں میں جن وجوہ ترجیح کا ذکر کیا گیا ہے، یہاں ان سب کا ذکر کرنا طوالت کا باعث ہوگا، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان میں بعض ایسے وجوہ بھی ہیں، جن کو غالباً محض زیبِ داستاں کے طور پر ذکر کردیا گیا ہے اور ان کے ذکر میں حقیقت پسندی سے کم کام لیا گیا ہے، مثلاً: آزاد اور غلام، مرد اور عورت کی روایات میں آزاد یا مرد کی روایات کو ترجیح، اسی طرح محدثین حجاز کی روایت کو محدثین عراق کی روایت پر محض اس لئے فضیلت دینا کہ ان محدثین کی نسبت سرزمین حجاز سے ہے۔

بہرحال ہم یہاں صرف اہم وجوہ ترجیح ہی کے ذکر پر اکتفا کریں گے :

راوی کی کثرت

محدثین کے یہاں ایک اہم وجہ ترجیح دو حدیثوں میں سے ایک کی طرف راویوں کی کثرت اور دوسری طرف مقابلۃً راویوں کی قلت ہے، حازمیؒ نے اس کی مثال دی ہے کہ شرمگاہ کے چھونے سے وضوٹوٹ جانے والی روایت کے راوی حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت عائشہؓ، اُم حبیبہؓ اور بسرہؓ ہیں، جب کہ وضو نہ ٹوٹنے کے راوی صرف طلق بن علیؓ ہیں؛ لہٰذا پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح ہوگی، (۲) اکثر فقہاء و محدثین کثرتِ روایت کو بھی

(۱) **ارشادالفحول**:۲۷۶۔

(۲) **الاعتبار**:۱/۸، اگر یہ روایت جو مختلف صحابہ کی طرف منسوب ہے، بطریق صحیح ثابت ہوتی تو حازمیؒ کی بات یقیناً صحیح ہوتی، مگر افسوس کہ ان میں سے کوئی روایت بھی اپنے ثبوت کے اعتبار سے بے غبار نہیں ہے، اور طلق بن علیؓ کی روایت شریعت کے عام اُصول سے ہم آہنگ ہے کہ وضو نجاست کے نکلنے سے ٹوٹتا ہے نہ کہ کسی پاک چیز کو چھو لینے سے۔

وجہِ ترجیح مانتے ہیں ؛لیکن احناف کی طرف منسوب ہے کہ وہ اس کو وجہِ ترجیح نہیں مانتے ،(۱) احناف کا خیال ہے کہ کسی حکم کو ثابت کرنے میں دو گواہ ہوں یا چار گواہ ، حکم کے ثبوت میں دونوں ہی یکساں ہیں ، علامہ سبکیؒ نے اس دلیل کا رد کیا ہے اور جمہور کے مسلک کو تفصیل سے ثابت کیا ہے ۔(۲)

علامہ ابن ہمامؒ بھی اس مسئلہ میں شوافع اور محدثین کے ہم خیال نظر آتے ہیں ،انھوں نے دو گواہ اور چار گواہ کی یکسانیت سے حنفیہ کے استدلال پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دلیل شرعی اور گواہی کے احکام میں فرق ہے ، گواہی کا نصاب شریعت کی طرف سے مقرر ہے ؛ اس لئے اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے ، بہ خلاف روایت کے ، کہ اس کے مستند اور غیر مستند ہونے کی تحقیق کا تعلق ''اجتہاد'' سے ہے ، اور اجتہاد یہ ہے کہ راویوں اور ناقلوں کی کثرت سے نسبتاً زیادہ اطمینان اور غالب گمان حاصل ہوتا ہے ،(۳) علامہ سرخسیؒ کا بیان ہے کہ امام محمدؒ بھی کثرت رواۃ کی بنا پر روایت کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں ؛ چنانچہ امام موصوفؒ نے اپنی کتاب ''سیر کبیر'' میں لکھا ہے کہ علماءِ سیر میں تین گروہ ہیں ، اہل شام ، اہل حجاز اور اہل عراق ؛ لہٰذا جس مسئلہ میں ان تینوں گروہوں میں سے دو متفق ہوں ، وہ راجح ہوگا ، (۴) —— واقعہ بھی یہی ہے کہ راویوں کی کثرت فی الجملہ طمانینت اور اعتماد کا ذریعہ بنتی ہے اور اسی بنیاد پر فقہاء نے خبر متواتر ، خبر مشہور اور خبر واحد میں فرق کیا ہے ؛ کہ ان روایتوں میں فرق راویوں کی تعداد اور اس کی کثرت وقلت ہی کا ہے ۔

راوی کی ثقاہت

روایت کے استناد واعتبار کا اصل مدار اس بات پر ہے کہ اس کے نقل کرنے والوں کی صداقت وراست گوئی اور حفظ و یادداشت پر کس حد تک اعتماد کیا جاسکتا ہے ؟ اسی صداقت اور یادداشت کا اصطلاحی نام ''ثقاہت'' ہے ، بعض اوقات دو روایتوں میں سے ہر ایک کے

(۱) التقییدوالایضاح :۲۵ ۔ (۲) الابھاج علی المنہاج : ۳/۲۱۶ ۔
(۳) دیکھئے :تیسیر التحریر : ۳/۱۵۳ ۔ (۴) اصول السرخسی : ۲/۱۲۴ ۔

ناقل ثقہ اور معتبر ہوتے ہیں، مگر ان میں کم وبیش کا تفاوت ہوتا ہے، ایسی صورت میں نسبتاً زیادہ ثقہ راوی کی روایت کو ترجیح ہوگی، مثلاً گروہ محدثین کے سرخیل امام ابن شہاب زہریؒ سے امام مالکؒ بھی روایت کرتے ہیں اور شعیب بن ابی حمزہؒ بھی، مگر امام مالک ثقاہت و اعتبار میں شعیبؒ سے بڑھ کر ہیں، اس لئے امام مالک کی روایت کو ترجیح ہوگی۔(۱)

آمین زور سے کہی جائے یا آہستہ؟ —— اس سلسلہ میں حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت اکثر کتب حدیث میں نقل کی گئی ہیں، مگر شعبہ نے ان سے آمین کا آہستہ اور سفیان ثوریؒ نے زور سے کہنا نقل کیا ہے، شعبہ اور سفیان دونوں ہی فن حدیث کے آفتاب و ماہتاب ہیں اور محدثین کے درمیان اپنی جلالت شان میں تسلیم شدہ حیثیت کے مالک ہیں، احناف نے شعبہ اور شوافع نے سفیان ثوری کی روایت کو ترجیح دیا ہے اور اول الذکر نے شعبہ کو اور ثانی الذکر نے سفیان کو ثقاہت میں فائق مانا ہے۔

اسی ذیل میں ترجیح کے اس قاعدہ کو بھی رکھا جاسکتا ہے کہ ایک راوی کی ثقاہت متفق علیہ ہے اور دوسرے کی ثقاہت میں اختلاف ہے تو پہلے قسم کے راوی کی روایت راجح ہوگی۔(۲)

راوی کا تفقہ

روایت کی ترجیح کی ایک اہم وجہ راوی میں ''تفقہ'' کا پایا جانا ہے؛ اس لئے کہ فقیہ روایت کے معنی کو زیادہ صحیح طور پر سمجھ سکتا ہے اور نقل کرسکتا ہے، علامہ شوکانیؒ کے بقول: ''لأنہ أعرف بمدلولات الألفاظ ''، (۳) بعض حضرات کا خیال ہے کہ راوی کا تفقہ ایسی ہی روایت میں قابل ترجیح ہوسکتا ہے، جس میں روایت کا مفہوم نقل کیا گیا ہو، اگر روایت کے الفاظ

(۱) الاعتبار:۱/۸۔

(۲) الاعتبار:۱/۸۔

(۳) ارشاد الفحول:۲۷۶، سبکیؒ کا بیان ہے: لأن للفقیه مرتبة التمییز بین مایجوز و ما لایجوز، الابهاج:۳/۲۳۔

بعینہٖ نقل کئے جائیں تو راوی کا تفقہ قابل ترجیح نہیں؛ لیکن علامہ فخر الدین رازیؒ کا خیال ہے کہ راوی کا تفقہ بہر حال روایت کی ترجیح کا باعث ہے۔(۱)

اکثر علماء کے نزدیک حدیث کی ترجیح کے لئے یہ ایک اہم اُصول ہے، علی بن خشرمؒ ناقل ہیں کہ وکیعؒ نے ہم سے دریافت کیا: ''اعمشؒ از ابووائلؒ از حضرت عبداللہ بن مسعودؓ'' اور ''سفیانؒ از منصورؒ، از ابراہیمؒ، از علقمہؒ، از حضرت عبداللہ بن مسعودؓ'' میں کونسی سند زیادہ قابل قبول ہے؟ میں نے ''اعمش'' کے سلسلہ کو زیادہ صحیح قرار دیا تو وکیع نے کہا: سبحان اللہ، اعمشؒ اور ابووائلؒ ''شیخ'' ہیں، سفیانؒ، منصورؒ، ابراہیمؒ اور علقمہؒ فقیہ، اور فقہاء کی روایت شیوخ کی روایت سے زیادہ قابل قبول ہے: ''حدیث یتداوله الفقهاء خير من أن يتداولها الشيوخ''۔(۲)

حنفیہ نے اس اُصول کو خاص طور پر سامنے رکھا ہے اور اسی لئے حنفیہ کے ہاں فقہاء صحابہ حضرت ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما وغیرہ کی روایت کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے —— اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان دارالحناطین (مکہ مکرمہ) میں ہونے والی بحث مشہور ہے اور یہاں قابل ذکر بھی، اس واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے رُکوع سے پہلے اور رُکوع کے بعد رفع یدین نہیں کرنے کی وجہ پوچھی، تو امام صاحب نے فرمایا: حضور ﷺ سے ایسا کرنا ثابت نہیں، اوزاعیؒ نے اس کا رد کرتے ہوئے ''زہریؒ، سالمؒ اور عبداللہ بن عمرؓ'' کے واسطہ سے آپ ﷺ سے نماز کے افتتاح، رُکوع سے پہلے اور رُکوع کے بعد رفع یدین کا ذکر کیا، امام ابوحنیفہؒ نے اس کے مقابلہ میں ''حمادؒ، از ابراہیمؒ، از علقمہؒ واسودؒ'' کی سند سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے واسطہ سے حضور ﷺ سے نقل کیا کہ آپ ﷺ صرف نماز کے شروع ہی میں رفع یدین کرتے تھے، اس کے بعد نہیں، امام اوزاعیؒ کی نگاہ غالباً وسائط کی کمی پر تھی، انھوں نے ''زہریؒ از سالمؒ'' والی سند سے مروی حدیث کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے اس استدلال پر حیرت واستعجاب کا اظہار فرمایا، امام ابوحنیفہؒ نے

(۱) المحصول: ۲/۴۵۴۔ (۲) الاعتبار: ۱/۱۴۔

جواب میں فرمایا: حمادؒ زہریؒ سے اور ابراہیمؒ سالمؒ سے زیادہ فقیہ ہیں، علقمہؒ بھی تفقہ میں ابن عمرؓ سے کم درجہ نہیں، گو ابن عمرؓ شرف صحابیت سے مشرف ہیں اور اسودؒ بھی بڑے علم و فضل کے مالک ہیں، رہ گئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، تو ان کا کیا کہنا، وہ تو ابن مسعودؓ ہی ہیں! (۱) اس سے معلوم ہوا کہ خود امام صاحبؒ کے یہاں راوی کے تفقہ کو روایت کے قبول کرنے اور ترجیح دینے میں خاص اہمیت حاصل تھی۔

ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ حالت احرام میں نکاح کے حلال ہونے کے سلسلہ میں امام صاحب نے عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو بہ مقابلہ حضرت میمونہؓ و یزید بن اصمؓ راجح قرار دے کر اس کا لحاظ کیا ہے، (۲) —— واقعہ ہے کہ اکثر مسائل میں احناف کے یہاں جن روایات کو قبول کیا گیا ہے، ان میں یہی تصور کارفرما نظر آتا ہے، واللہ اعلم۔

کم واسطوں سے منقول روایت

حدیث کی سند میں وسائط کی کمی بیشی بھی اہمیت رکھتی ہے، واسطے جس قدر بڑھیں گے، غلطی کا امکان بھی اسی قدر بڑھے گا، اور وسائط جس قدر کم ہوں گے، غلطی کا امکان کم سے کم رہے گا؛ اس لئے عام طور پر محدثین نے کم واسطوں سے نقل کی گئی روایت کو راجح قرار دیا ہے، (۳) فقہاء احناف کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کو اس سے اختلاف ہے، (۴) فقہاء حنفیہ کی طرف جن حضرات نے اس اختلاف کی نسبت کی ہے، ان کے پیش نظر دار الحناطین مکہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان ہونے والا مناظرہ ہے، جو اوپر ذکر کیا گیا۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ اس مناظرہ سے اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ دو طرف الگ الگ وجوہ ترجیح ہوں، ایک طرف راوی کا تفقہ ہو اور دوسری طرف سند میں واسطوں کی کمی، تو فقیہ راویوں کی روایت کو ترجیح ہوگی؛ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ واسطوں کی کمی کوئی اہمیت نہ رکھتی ہو اور فی الجملہ

(۱) الأجوبة الفاضلہ: ۲۱۳، بحوالہ: الجواهر المنيفه: ۶۱، فتح القدیر: ۱/ ۲۱۵، کتاب الصلاۃ، باب صفۃ الصلاۃ۔
(۲) تیسیر التحریر: ۳/ ۱۶۷۔ (۳) ارشاد الفحول: ۲۷۶۔
(۴) تیسیر التحریر: ۳/ ۱۶۳۔

وجہ ترجیح نہ ہو، یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی بات کے اپنی اصل صورت میں نقل ہونے اور ترمیم وتبدیلی کے بغیر نہ پہنچنے میں واسطوں کی کمی کا خاصا دخل ہوتا ہے۔

روایت پر راوی کے اسلام میں تقدم وتأخر کا اثر

دو حدیثوں میں سے ایک کے راوی نے پہلے اسلام قبول کیا ہو اور دوسرے نے بعد میں تو اس دوسرے راوی کی روایت پہلے راوی کی روایت پر راجح ہوگی، ابواسحاق شیرازیؒ، ابن برہانؒ اور بیضاویؒ وغیرہ اکثر علماء شوافع کی یہی رائے ہے، (۱) اس لئے کہ اس بات کا قوی امکان ہے کہ جس نے پہلے اسلام قبول کیا ہو، اس نے حضور ﷺ کا ابتدائی قول یا عمل نقل کیا ہو اور بعد کو اسلام لانے والے نے آپ ﷺ کے آخری دور کا قول وفعل نقل کیا ہو، جو پہلے قول وفعل کے لئے ناسخ ہو، امام شافعیؒ نے شرمگاہ کے چھونے سے وضوء ٹوٹ جانے پر اسی اُصول سے استدلال کیا ہے کہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں جو ۶ھ کے بعد مسلمان ہوئے، اور وضوء نہ ٹوٹنے کی روایت قیس بن طلقؓ نے کی ہے، جو مدینہ میں ابتدائی اسلام لانے والوں میں ہیں۔(۲)

لیکن واقعہ ہے کہ نسخ کے ثبوت کے لئے یہ کوئی قوی وجہ نہیں، خود فقہاء شوافع میں آمدیؒ کی رائے اس کے عین برعکس ہے، (۳) حضرت ابویریرہؓ راوی ہیں کہ آگ میں پکی ہوئی چیز کے کھانے یا استعمال کرنے سے وضوٹوٹ جائے گا، (۴) حضرت سوید بن نعمانؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، (۵) اور وہ بہ مقابلہ حضرت ابوہریرہؓ کے سابق الاسلام ہیں؛ لیکن فقہاء کے ہاں جس روایت پر عمل ہے، وہ حضرت سویدؓ ہی کی روایت ہے، حضرت بلالؓ کو بالکل ابتداء میں قبول اسلام کا شرف حاصل ہے، حضرت ابومحذورہؓ بہت بعد کو مسلمان ہوئے ہیں، یہ دونوں اذان واقامت کے کلمات اور کیفیات کے سلسلہ میں بنیادی راوی ہیں، یہاں بھی حنفیہ نے اذان میں اور شوافع نے اقامت میں حضرت بلالؓ کی روایت کو حضرت ابومحذورہؓ کی

(۱) ارشادالفحول:۲۷۷۔ (۲) الابھاج:۳/۲۲۵۔ (۳) ارشادالفحول:۲۷۷۔
(۴) ترمذی:۱/۲۴، ابواب الطہارۃ، باب فی ترک الوضوء مما مست النار۔ (۵) حوالۂ سابق۔

روایت پر ترجیح دیا ہے — دراصل بعد میں مسلمان ہوے والوں کی روایت کو ناسخ قرار دینا اسی وقت ممکن ہے جب کہ اس بات کی تحقیق ممکن ہو کہ جس نے پہلے اسلام قبول کیا ہے، دوسرے راوی کے دامنِ ایمان میں آنے کے بعد حضور ﷺ سے ملاقات نہ کر پایا ہو، نیز جو راوی بعد کو اسلام لایا ہے، نے یہ روایت خود براہ راست پیغمبر اسلام ﷺ سے سنی ہو، کسی قدیم مسلمان سے سن کر اس کی نسبت آنحضور ﷺ کی طرف نہ کی ہو، اور عام طور پر اس کی تحقیق آسان نہیں ہوتی۔

براہِ راست سماعت حدیث

ایک نے براہ راست حدیث سنی ہو اور دوسرے کو محدث نے حدیث کا نوشتہ دیا ہو کہ وہ اس سے روایت کرے، تو سنی اور سنائی ہوئی حدیث راجح ہوگی، علامہ حازمیؒ نے اس کی مثال دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت، **أیما إھاب دبغ فقد طھر**، (۱) (جس چمڑے کو دباغت دیدی جائے وہ پاک ہوجاتا ہے) کو عبداللہ بن عکیمؒ کی روایت ''**لا تنتفعوا من المیتة بإھاب ولا عصب**'' (۲) (مردار کے چمڑے اور پٹھے سے فائدہ نہ اُٹھاؤ)، پر ترجیح ہوگی، کہ پہلی روایت راوی نے سن کر نقل کی ہے اور دوسری روایت محدث کے نوشتہ سے۔ (۳)

اکابرِ صحابہ اور اصاغر کی روایات

بعض حضرات نے اکابر صحابہ کی روایت کو اصاغر صحابہ پر ترجیح دیا ہے کہ بات کے سمجھنے اور نقل کرنے میں فہم وشعور کا خاص دخل ہے اور شعور وسمجھداری کا تعلق عمر سے بھی ہے، امیر بادشاہؒ کی رائے ہے کہ اس کے ساتھ یہ قید بھی لگانی ہوگی کہ وہ اکابر صحابہ تفقہ کے اعتبار سے بھی فائق ہوں، اگر کم سن صحابی زیادہ فقیہ ہوں تو ان کی روایت عمر دراز صحابی کی روایت پر بھی

(۱) ترمذی، کتاب اللباس، حدیث نمبر: ۱۷۲۸۔ (۲) ترمذی، کتاب اللباس، حدیث نمبر: ۱۷۲۹۔
(۳) کتاب الاعتبار: ۱/۹۔

ترجیح کی حقدار ہوگی؛ چنانچہ احناف نے اس بات میں کہ اگر ایک یا دو طلاق کے بعد عورت دوسرے مرد سے نکاح کرلے اور پھر اس سے علاحدگی کے بعد پہلے شوہر کے نکاح میں آئے تو اس کو از سر نو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی آراء کو بہ مقابلہ حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما قبول کیا ہے، (۱) —— مگر غور کیا جائے تو اول تو یہاں احناف نے ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دیا ہے نہ کہ ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دی ہے، اور رائے کی ترجیح اور روایت کی ترجیح کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں، دوسرے یہ بات بھی بعید از انصاف ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ جیسے فقہاء پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کے تفقہ کو ترجیح دی جائے۔

صاحبِ واقعہ کی روایت

ایک راوی خود صاحبِ واقعہ ہو اور دوسرا ناقل ہو، تو صاحبِ واقعہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ انزال ہی کی صورت میں غسل واجب ہوگا، ''**الماء من الماء**'' (۲) دوسری روایت میں ہے کہ ہم بستری کرے تو گو انزال نہ ہو پھر بھی غسل واجب ہوگا، (۳) اس دوسری روایت کی ناقل خود ام المومنین حضرت عائشہؓ ہیں، جو ظاہر ہے کہ خود صاحبِ واقعہ ہیں اور اپنا واقعہ نقل فرماتی ہیں، یہاں فقہاء اور مجتہدین نے حضرت عائشہؓ ہی کی روایت کو قبول کیا ہے۔

قریبی مُشاہد کی روایت

کسی واقعہ کے نقل کرنے میں دو راویوں کے بیان میں اختلاف ہو تو جس نے قریب سے اس واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے، اس کی حدیث راجح ہوگی، مثلاً رسول اللہ ﷺ کے واقعہ حجۃ الوداع کو مختلف لوگوں نے نقل کیا ہے؛ لیکن آپ کا حج کس قسم کا تھا، افراد تھا، قران تھا، یا تمتع تھا؟

(۱) **تیسیر التحریر**: ۲/ ۱۶۴۔ (۲) مسلم، کتاب الحیض، حدیث نمبر: ۳۴۳۔

(۳) ترمذی، ابواب الطہارۃ، حدیث نمبر: ۱۰۹۔

اس میں ان کی روایتیں الگ الگ ہیں، شوافع نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو ترجیح دیا ہے، جو آپ ﷺ کے حج کو 'افراد' قرار دیتے ہیں، اور یہ اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ وہ آپ ﷺ کی اونٹنی کے نیچے تھے، گویا بالکل قریب تھے، احناف نے حضرت انسؓ کی روایت لی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا یہ حج 'قران' تھا، مگر اس وجہ ترجیح میں حنفیہ بھی پیچھے نہیں، جس وقت آپ نے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا اور تلبیہ کہا، اس وقت حضرت انسؓ آپ ﷺ کی اونٹنی کی نکیل تھامے ہوئے تھے۔(۱)

اساتذۂ شہر سے روایت

اپنے شہر کے اساتذہ حدیث سے سنی ہوئی حدیثوں کو بھی دوسرے علاقوں کے اساتذہ سے لی ہوئی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے؛ بلکہ بعض راویوں کی تو وہی روایت قبول کی جاتی ہے، جو وہ اپنے علاقہ کے شیوخ سے حاصل کریں، جیسے: اسماعیل بن عیاشؒ ہیں، یہ شام کے رہنے والے ہیں، شامیوں سے ان کی روایت معتبر ہے، اہل حجاز اور اہل عراق سے معتبر نہیں، (۲) —— بہ ظاہر یہ حد بندی عجیب معلوم ہوتی ہے، مگر واقعہ ہے کہ کتابی شکل میں حدیثوں کی تدوین سے پہلے یہ ایک بڑی ضرورت تھی، لوگ اپنے شہر کے اساتذہ کی دینی اور مذہبی حالت سے واقف ہوتے تھے، ان سے دھوکہ کھانے کا امکان نہیں تھا، حافظہ پر مدار تھا؛ اس لئے سہو ہوتو ان سے رُجوع کیا جاسکتا تھا، دور دراز علاقوں کے اساتذہ سے حدیث قبول کرنے میں ان کی مذہبی اور علمی حالت کو جاننا دشوار ہوتا تھا، اور بر وقت ان سے رُجوع کرنے کی سہولت میسر نہیں تھی؛ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ تینوں نے اپنے اپنے علاقہ کے فقہاء ومحدثین اور وہاں کے ممتاز صحابہ کی احادیث اور فتاویٰ کو اپنے مسلک کی اساس بنایا ہے۔

خبر مشہور

فقہاء احناف نے متواتر اور خبر واحد کے درمیان ایک درجہ ''خبر مشہور'' کا رکھا ہے،

(۱) تیسیرالتحریر:۳/۱۶۴۔　　(۲) کتاب الاعتبار:۱/۱۰۔

خبر مشہور وہ حدیث ہے جس کے ناقل صحابہ اور تابعین کے ادوار میں ''تواتر'' کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں —— ایسی حدیثیں ''خبر واحد'' پر ترجیح رکھتی ہیں، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ مدعی گواہ نہ پیش کر سکے تو دوسرے فریق سے قسم کھلائی جائے، گویا گواہی پیش کرنا مدعی کا ذمہ ہے اور قسم کھانا مدعا علیہ کی ذمہ داری: ''البينة على المدعي واليمين على من أنكر المدعى عليه''(۱) لیکن ایک اور روایت میں ہے کہ مدعی کو اپنے دعویٰ پر دو گواہ میسر نہ ہوں، تو ایک گواہ پیش کر دے اور ایک بار قسم کھالے، پہلی حدیث خبر مشہور اور دوسری خبر واحد ہے، حنفیہ نے اسی لئے پہلی حدیث کو ترجیح دیا ہے اور دوسری حدیث میں تاویل کی ہے۔(۲)

راوی کے بعض اوصاف

ان کے علاوہ بعض اوقات راوی کے اوصاف اور حالات اس کی حدیث کے صحیح ہونے کے بارے میں غالب گمان پیدا کرتے ہیں، مثلاً :

☆ نابالغی کی حالت میں سنی ہوئی حدیث کے مقابلہ حالت بلوغ کی سنی ہوئی حدیث سے راجح ہوگی۔

☆ ایک شخص واقعہ کا ناقل ہو، تو صاحب واقعہ کی حدیث کو ترجیح ہوگی۔

☆ ایک راوی کو حضور ﷺ یا اپنے شیخ کے ساتھ زیادہ رہنے کا موقع ملا ہے اور دوسرے کو نسبتاً کم، تو پہلے راوی کی روایت راجح ہوگی۔

اس سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ جن اوصاف کی وجہ سے راوی کی حدیث کے بارے میں صحت و راستی کا غالب گمان پیدا ہوتا ہو، راویوں میں ان کی موجودگی حدیث کو قوت پہنچاتی ہے اور اس کی ترجیح و اولیت کا سبب بن جاتی ہے۔

تخصیص وعموم

دوسری قسم کے وجوہ ترجیح وہ ہیں جن کا تعلق خود حدیث کے متن اور الفاظ سے ہے،

---

(۱) ترمذی، کتاب الأحکام، حدیث نمبر: ۱۳۴۱۔ (۲) تيسير التحرير: ۳/ ۱۶۴۔

— ان میں سے ایک وجہ ترجیح شوافع کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایک حدیث عموم کو بتلاتی ہو اور دوسری تخصیص کا تقاضا کرتی ہو، تو یہ دوسری حدیث پہلی حدیث کے لئے بیان کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے، **لا صلوٰۃ لمن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب**، (۱) (جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں ہوئی) دوسری روایت میں نماز کی تفصیل بتاتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا: اللہ اکبر کہو، پھر قرآن میں سے جو یاد ہو، پڑھو، "**کبر ثم اقراء ما تیسر معک من القرآن**" (۲) دوسری حدیث میں عموم ہے اور پہلی حدیث میں سورۂ فاتحہ کی تخصیص وتعیین؛ اس لئے پہلی حدیث راجح ہوگی، (۳) — حنفیہ کے یہاں ایسی صورتوں میں دونوں روایات ہم درجہ ہیں، اور محض عموم وتخصیص کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی۔

احتیاطی پہلو کی رعایت

حدیث کے متن ومعنی میں اس بات کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے کہ جس میں احتیاطی پہلو نمایاں ہو، اس کو ترجیح دی جائے، مثلاً ایک حدیث کسی بات کی ممانعت کو بتلاتی ہو اور دوسری اجازت یا حکم کو، یا ایک حکم کو بتلاتی ہو اور دوسری اباحت کو، تو پہلی صورت میں ممانعت اور دوسری صورت میں "امر" کو ترجیح دی جائے گی، (۴) جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے آپ ﷺ کا عمارت کے اندر قبلہ کی طرف استنجاء کرنا معلوم ہوتا ہے اور حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت سے مطلقاً قبلہ کی طرف رُخ کرکے استنجاء کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، تو حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ (۵)

قول وفعل میں تعارض

متن ومعنی کے لحاظ سے حدیث کے وجوہ ترجیح میں سے ایک اہم وجہ یہ ہے کہ اگر

---

(۱) بخاری، کتاب الصلوٰۃ: ۷۲۳۔ (۲) بخاری، کتاب الصلوٰۃ، حدیث نمبر: ۷۲۴۔
(۳) **الابھاج فی شرح المنھاج**: ۳/۳۰۔ (۴) **إرشاد الفحول**: ۲۷۹۔
(۵) ترمذی، باب ماجاء من الرخصۃ فی ذلک: ۱/۱۳۔

حدیث قولی اور حدیث فعلی میں تعارض ہوتو حدیث قولی کو ترجیح دی جاتی ہے(۱)؛ اس لئے کہ افعال کے مختلف وجوہ واسباب ہوسکتے ہیں؛ لیکن زبان کے ذریعہ جو بات کہی جاتی ہے، اس کی حیثیت اُصول وقواعد کی ہوتی ہے۔

حضور ﷺ نے استنجاء کی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ یا پشت کرنے سے منع فرمایا ہے، یہ آپ کی حدیث قولی ہے، اس کے مقابلہ ایسی روایات بھی ہیں جن سے خود آپ ﷺ کا قبلہ کی طرف پشت یا رُخ کر کے استنجا کرنا ثابت ہے، (۲) یہ آپ ﷺ کا فعل ہے، جس کی کوئی خاص وجہ ہوسکتی ہے، پس ترجیح اس بات کو ہے کہ استنجاء کی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ یا پشت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

اثبات ونفی

ایک حدیث کسی امر زائد کو ثابت کرتی ہو اور دوسری اس کی نفی کرتی ہو، تو کس کو ترجیح ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام الحرمینؒ نے جمہور سے ''مثبت'' کا راجح ہونا نقل کیا ہے؛ لیکن امام غزالیؒ نے دونوں کو ہم پلہ مانا ہے، (۳) خود مشائخ احناف بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں، کرخیؒ ''مثبت'' کو ترجیح دیتے تھے اور عیسیٰ بن ابانؒ ''نافی'' روایت کو۔

نظیریں دونوں طرح کی موجود ہیں، آپ ﷺ کے حضرت میمونہؓ کے ساتھ نکاح میں احناف اس کو ترجیح دیتے ہیں کہ حالت احرام میں ہوا تھا اور اس کی نفی کرتے ہیں کہ آپ اس وقت احرام کھول چکے تھے، یہاں حنفیہ نے ''نفی'' کو اثبات پر ترجیح دیا ہے، دوسری طرف حضرت بریرہؓ کے نکاح کے وقت ان کے شوہر مغیث غلامی سے آزاد ہو چکے تھے، کو ثابت کرنے والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں بہ مقابلہ اس روایت کے جو ''مغیث'' کے اس وقت آزاد ہونے کی نفی کرتی ہے۔

---

(۱) کتاب الاعتبار:۱/۱۸۔

(۲) سنن الترمذی، ابواب الطہارۃ، باب فی النہی عن استقبال القبلۃ الخ:۱/۱۳۔

(۳) إرشاد الفحول:۲۷۹۔

اس لئے سرخسی کی بات صحیح ہے کہ اگر ''منفی'' پہلو کی حامل روایت پر بھی کوئی دلیل موجود ہو اور مثبت پہلو پر بھی، تو دونوں مساوی سمجھی جائے گی۔(۱)

اضافہ شدہ روایت

ایک ہی روایت کو دو راوی نقل کرتا ہے، لیکن ایک راوی ایسا اضافہ نقل کرتا ہے جس کو دوسرے نے بیان نہیں کیا ہے، تو یہ اضافہ شدہ روایت راجح ہوگی؛ اس لئے کہ ثقہ راوی کا اضافہ معتبر ہے،(۲) —— جیسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آپ ﷺ سے نقل کیا ہے :

اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا۔ (۳)

خریدار اور تاجر میں اختلاف ہوجائے ، سامان بعینہٖ موجود ہوتو دونوں سے قسم کھلائی جائے اور سامان و قیمت ایک دوسرے کو واپس کرادیا جائے۔

اس میں ''**والسلعة قائمة**'' (سودا موجود ہو) کا اضافہ صرف اس روایت میں ہے، حنفیہ نے اس کو قبول کیا ہے اور صرف اسی صورت میں باہم قسم کھلانے اور واپسی کا حکم دیا ہے جب کہ سامان ابھی موجود ہو۔(۴)

صحابہ کی شان و مرتبت کی رعایت

علامہ حازمیؒ نے اس ذیل میں ایک بڑا عمدہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جس حدیث سے صحابہ کی شان میں ہتک ہوتی ہو، اس کے مقابلہ ایسی روایت کو ترجیح دی جائے گی جس سے صحابہ کی توقیر اور علوشان میں کمی واقع نہ ہو، مثلاً وہ حدیث جو نماز میں صحابہ کے قہقہہ زن ہونے کو بتلاتی ہو، مرجوح ہوگی۔(۴)

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/ ۲۲۔ (۲) کتاب الاعتبار: ۱/ ۱۹۔

(۳) نصب الرایہ: ۴/ ۱۳۲، کتاب الدعویٰ، باب التحالف۔

(۴) اصول السرخسی: ۲/ ۲۵۔ (۵) الاعتبار: ۱/ ۱۹۔

مگر حازمیؒ نے یہ مثال حنفیہ پر رد کے لئے دی ہے، ورنہ تو قہقہہ بعض اوقات ایک اضطراری اور غیر اختیاری فعل ہوتا ہے اور اضطراری افعال میں انسان معذور ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس قاعدہ سے مشاجرات صحابہ کی بحثوں میں فائدہ اُٹھانا چاہئے، جہاں اس اُصول کو نظر انداز کردینے کی وجہ سے بہت سے اہل علم نے ٹھوکر کھائی ہے۔

راوی کی تفسیر

حدیث کے معنی اور مراد کی تعیین ہی کے ذیل میں یہ بات بھی آئی ہے کہ اگر کسی لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہو اور خود راوی اپنے فہم کے مطابق ان میں سے ایک کو متعین کرتا ہو، تو شوافع اور اکثر محدثین کا خیال ہے کہ راوی کا متعین کیا ہوا معنی راجح ہوگا، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ گاہک اور تاجر میں جب تک ''تفرق'' نہ ہوجائے، ایک دوسرے کو اس معاملہ کے رد کرنے کا اختیار رہے گا، **المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا**،(۱) یہاں تفرق سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے، اکثر فقہاء کے یہاں مکان میں تفرق یعنی ایک دوسرے سے علاحدہ ہونے اور مجلس بدلنے کے ہیں، حنفیہ کے یہاں ''قول'' میں تفرق مراد ہے، یعنی ایک فریق کی پیشکش کے بعد جب تک دوسرا فریق قبول نہ کرلے، پیشکش کرنے والا اپنی بات واپس لے سکتا ہے، شوافع کے نزدیک وجہ ترجیح یہ ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس فقرہ کی جو تفسیر و توضیح منقول ہے، وہ وہی ہے جو یہ حضرات کرتے ہیں۔(۲)

حنفیہ نے عام طور پر راوی کی تفسیر و وضاحت کا اعتبار نہیں کیا ہے؛ اس لئے کہ اس کی حیثیت صحابی کے اجتہاد کی ہے، اور صحابہ کے اجتہاد میں بھی خطا اور صواب دونوں ممکن ہے؛ لیکن بعض مسائل میں خود احناف نے جس طرح استدلال کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بھی راوی کی تفسیر کو خصوصی اہمیت دیتے تھے، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ کتے کا جھوٹا سات دفعہ دھویا جائے اور فتویٰ تین بار دھونے کا منقول ہے، حنفیہ نے اس فتویٰ کو اس روایت کی تفسیر مانا اور سات دفعہ دھونے کے حکم کو ''استحباب'' کے درجہ میں رکھا۔

(۱) بخاری، کتاب البیوع، حدیث نمبر:۲۰۰۵۔ (۲) **کتاب الاعتبار**:۱/۱۷۔

قرآن سے مطابقت

بعض اوقات خارجی اسباب کے تحت بھی حدیث کو ترجیح دی جاتی ہے، ـــــ مثلاً ایک حدیث قرآن مجید کے ظاہری مفہوم کے مطابق ہو، اور دوسری اس کے مغائر، تو پہلی قسم کی روایت کو ترجیح دی جاتی ہے، (۱) امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے سلسلے میں دونوں طرح کی روایات ہیں، مگر امام صاحبؒ نے اس روایت کو ترجیح دیا، جس میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھنے کی تلقین ہے کہ یہ قرآن مجید کی اس آیت کے مطابق ہے جس میں قرآن مجید پڑھتے وقت بغور سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے، (الاعراف: ۲۰۴) ـــــ اسی طرح کی اور بھی بعض روایات ہیں، جن میں فقہاء نے اپنے اپنے مذاق کے مطابق قرآن مجید سے مطابقت اور ہم آہنگی کی بنا پر ترجیح سے کام لیا ہے۔

دوسری حدیث سے مطابقت

کبھی ایک حدیث اس لئے راجح سمجھی جاتی ہے کہ دوسری حدیث اس کی تائید میں ہوتی ہے، ـــــ شوافع کہتے ہیں کہ نکاح ولی کے بغیر نہیں ہوسکتا، لا نکاح إلا بولی، (۲) اس حدیث کی تائید اس دوسری روایت سے ہوتی ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ ولی کے بغیر کیا ہوا نکاح باطل ہے (۳)؛ اسی لئے فقہاء شوافع کے نزدیک ولی کے بغیر بلکہ عورت کی عبارت ہی سے نکاح نہیں ہوسکتا، ـــــ احناف نے اس حدیث کی تاویل کی ہے؛ اس لئے کہ خود قرآن مجید میں عورت کی طرف نکاح کرنے کی نسبت کی گئی ہے، (بقرہ: ۲۳۲) اور حضرت عائشہؓ نے جو مذکورہ روایت کی راوی ہیں، خود اپنی برادرزادی کا نکاح فرمایا ہے، معلوم ہوا کہ عورت خود اپنا نکاح کرسکتی ہے۔

اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ عورت کو چھونے (مس مرأۃ) کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، حضرت بسرہ بنت صفوانؓ کی روایت سے معلوم ہوتا

(۱) الاعتبار: ۱/۱۷۔ (۲) ترمذی، کتاب النکاح، حدیث نمبر: ۱۱۰۱۔ (۳) الاعتبار: ۱/۱۷۔

ہے کہ وضوٹوٹ جائے گا، (۱) اور حضرت طلق ابن علیؓ کی روایت سے ظاہر ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، (۲) اس دوسری روایت کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اُم المومنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا تھا کہ میں قبلہ کی جانب سوئی ہوتی تھی، آپ ﷺ نماز پڑھتے تھے، میرا پاؤں آپ کی سجدہ گاہ میں آجاتا تھا، آپ میرا پاؤں ہٹادیتے تھے، (۳) اسی لئے احناف نے اس دوسرے نقطۂ نظر کو ترجیح دی ہے۔

خلفاءراشدین کا عمل

حدیث میں ایک وجہ ترجیح خلفاء راشدینؓ یا ان میں سے بعض کا تعامل بھی ہے، (۴) اس لئے کہ خلفاء راشدین کا ہر عمل ان کے منصب خلافت کے پیش نظر صحابہ کی نگاہ میں رہتا تھا، اور حضور ﷺ نے صحابہؓ کی ایسی تربیت فرمائی تھی کہ وہ کوئی خلاف سنت بات دیکھتے تو برداشت نہ کرپاتے، ـــــ مثلاً نماز میں ''بسم اللہ'' زور سے کہا جائے یا آہستہ؟ اس سلسلہ میں راویوں کے بیان میں اختلاف ہے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کا بیان ہے کہ میں نے حضور ﷺ، حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ اور عثمانؓ وعلیؓ کے پیچھے نماز پڑھی، یہ سب اس کو زور سے نہیں پڑھتے تھے۔ (۵)

قیاس سے مطابقت

دوحدیثوں میں سے ایک قیاس کے مطابق ہو اور دوسری خلافِ قیاس، تو مطابقِ قیاس حدیث کو ترجیح دی جائے گی، (۲) جیسے: تیمم میں ہاتھ کا کہاں تک مسح کیا جائے؟ اس سلسلہ میں مختلف روایتیں ہیں، گٹوں تک، کہنیوں تک، کاندھوں تک، اس میں کہنیوں تک والی حدیث

(۱) سنن ترمذی، باب الوضوء من مس الذکر، حدیث نمبر: ۸۲۔
(۲) سنن النسائی، باب ترک الوضوء من ذلک، حدیث نمبر: ۱۶۵۔
(۳) صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۵۱۹۔
(۴) حوالۂ سابق۔
(۵) سنن ترمذی، أبواب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۲۴۴۔
(۶) إرشاد الفحول: ۲۸۰۔

قیاس سے مطابقت رکھتی ہے؛ کیوں کہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے اور وضوء میں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے جاتے ہیں تو تیمم میں بھی یہیں تک ہاتھوں کا مسح کیا جائے گا۔(۱)

عام اُصولِ شریعت سے ہم آہنگی

اسی طرح اگر ایک روایت اصل کے مطابق ہو اور دوسری اس کے خلاف ، تو حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک وہ روایت راجح ہوگی ، جو اصل سے مطابقت رکھتی ہو ، (۲) بعض شوافع نے اس سے اختلاف کیا ہے؛ لیکن رازیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے کہ وہ روایت جو حکمِ اصلی کو برقرار رکھتی ہو، راجح ہوگی ، (۳) ـــــ حنفیہ نے اس اُصول کو بہ مقابلہ دوسرے فقہاء کے زیادہ سامنے رکھا ہے، مثلاً اصل یہ ہے کہ انسان کا پورا جسم پاک ہے، اس کے کسی حصہ کو چھونا ناقض وضوء نہ ہو، خواہ شرمگاہ ہی کیوں نہ چھوئے؛ چنانچہ احناف نے اس روایت کو ترجیح دیا، جو شرمگاہ کے مس کرنے کو ناقض وضوء نہیں قرار دیتی ہے، عورتیں بھی مردوں ہی کی طرح اصلاً پاک ہیں، اس لئے ان کو چھونے سے وضوء نہیں ٹوٹنا چاہئے، احناف نے اسی مضمون کی روایت کو قبول کیا ہے۔

کثیر الوقوع مسئلہ میں خبرِ واحد

ایسا مسئلہ جو کثیر الوقوع ہو، اس سے متعلق ''خبر واحد'' بھی مرجوح تسلیم کی گئی ہے(۴)؛ اس لئے کہ اس واقعہ کی نوعیت متقاضی ہے کہ بہت سارے لوگوں کو اس کا راوی ہونا چاہئے تھا، احناف کی طرف تو یہ نسبت کی گئی ہے کہ وہ ایسے مسائل میں خبر واحد کو معتبر ہی نہیں مانتے ہیں، مگر شوافع بھی اس کو ''وجہ ترجیح'' کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں؛ چنانچہ علامہ رازیؒ کا بیان ہے :

خبر الواحد فی ماتعم به البلوی یکون مرجوحاً ، إما لاختلاف المجتهدین فی قبوله ، أو لأن کونه مما

(۱) نصب الرایہ، کتاب الطہارات، باب التیمم:۱/۱۵۲۔ (۲) الابھاج:۳/۲۳۳۔
(۳) المحصول:۲/۴۶۴۔ (۴) إرشادالفحول:۲۷۹۔

تعم به البلوىٰ ان لم يوجب القدح فيه فلا أقل من إفادته المرجوحية۔ (۱)

کثیر الوقوع مسائل میں خبر واحد مرجوح ہوگی، یا تو اس لئے کہ مجتہدین کے درمیان اس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے، یا اس لئے کہ یہ بات اگر حدیث کے نامقبول ہونے کا سبب نہ بنتی ہو تو بھی کم از کم اتنا تو ضرور ہے کہ اس کے مرجوح ہونے کی دلیل ہوگی۔

صحیحین کی حدیث

من جملہ وجوہ ترجیح کے ایک یہ بھی ہے کہ بخاری و مسلم میں ذکر کی گئی حدیثیں بحیثیت مجموعی دوسری کتب حدیث کی روایات پر فوقیت رکھتی ہیں (۲)؛ اس لئے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کی شرطیں حدیثیں قبول کرنے میں اس درجہ سخت ہیں، جو دوسرے محدثین کے یہاں نہیں ملتیں؛ تاہم اس وجہِ ترجیح کا مدار بنیادی طور پر ظن وتخمین پر ہے، ممکن ہے ان محدثین سے راوی کی تحقیق میں تساہل ہو جائے، یا جزوی طور پر کوئی دوسرا محدث اسی معیار پر حدیث روایت کرے، اس لئے اہل علم نے اسے بہت زیادہ اہمیت نہیں دی ہے، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور مشہور فقہاء مجتہدین نے بہت سے مسائل میں صحیحین کی احادیث پر دوسری مرویات کو ترجیح دیا ہے، علامہ حازمیؒ نے تو پچاس وجوہ ترجیح میں کہیں اس کے ذکر کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی ہے، علامہ شوکانیؒ نے 'ارشاد الفحول' میں ۱۶۰/ اسبابِ ترجیح کا ذکر کیا ہے، جن میں سے ۴۲ کا تعلق سند سے ہے، ان میں سے ۴۱ ویں نمبر پر اس کا ذکر کیا گیا ہے، مگر افسوس کہ فی زمانہ ایک طبقہ نے اس وجہِ ترجیح کو ایسی اساس مان لیا ہے کہ ہر حدیث کو، جو صحیحین کی روایت کے خلاف ہو، یکسر نا قابل اعتناء سمجھتے ہیں، یہ محض کوتاہ فکری اور کم نظری کی بات ہے!

---

(۱) المحصول:۲/۴۷۰۔

(۲) إرشادالفحول:۲۷۸۔

یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض محقق علماء نے صحیحین میں کسی حدیث کی موجودگی کو وجہ ترجیح ماننے سے انکار کردیا ہے، علامہ ابن ہمامؒ نے اس کو ابن صلاحؒ کا تحکم قرار دیا ہے، (۱) اور ابن ہمامؒ کے شاگرد ابن امیر الحاجؒ نے بھی استاذ کی اس تنقید کو سراہا ہے، (۲) اس لئے یہ کوئی متفق علیہ اُصول نہیں ہے۔

اُمت کا تعامل

حدیث کی ترجیح کے لئے ایک اہم اور معقول وجہ کسی حدیث پر اُمت کا تعامل ہے، اُمت کا کسی حدیث کو قبول کرلینا بجائے خود اس کی صحت اور شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگی اور مطابقت کی دلیل ہے، محدثین میں امام ترمذیؒ نے اس نکتہ پر خاص توجہ کی ہے اور بعض روایات کو سند کے اعتبار سے بے اعتبار نہیں تھیں، یہی کہہ کر قبول کیا ہے: والعمل علیه عند اهل العلم، — علامہ سخاویؒ نے لکھا ہے کہ نہ صرف ایسی ضعیف روایات صحیح روایات پر راجح ہوتی ہیں؛ بلکہ حدیث متواتر کا درجہ حاصل کرلیتی ہیں، امام شافعیؒ جن کے ہاں سند کی صحت پر خاص نگاہ ہوتی ہے، وہ بھی اُمت کے تعامل اور قبول عام کی اہمیت کے معترف ہیں، سخاویؒ کا بیان ہے :

> وكذا اذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح ؛ حتى انه ينزل منزلة التواتر فى أنه ينسخ المقطوع به ، ولهذا قال الشافعى فى حديث ''لا وصية لوارث'' أنه لا يثبته أهل الحديث ، ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لاٰية الوصية له''۔(۳)
>
> اُمت ضعیف حدیث کو قبول کرلے تو اس پر عمل کیا جائے گا، یہی صحیح

(۱) فتح القدیر: ۱/۳۱۷، کتاب الصلاۃ، باب النوافل۔ (۲) کتاب التحریر: ۳/۲۰۔

(۳) فتح المغیث: ۱/۳۲۲، ط: ادارۃ البحوث الاسلامیہ بنارس، تحقیق: شیخ علی حسین علی۔

ہے؛ بلکہ وہ تواتر کا درجہ حاصل کرلے گی اور اس کے ذریعہ نص قطعی
کا نسخ ہوسکے گا؛ اسی لئے امام شافعی نے ''لا وصية لوارث'' والی
حدیث کے متعلق کہا ہے کہ علماء حدیث اس کو ثابت نہیں مانتے ہیں،
لیکن عام طور پر اُمت نے اس کو قبول کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے،
یہاں تک کہ اس کو آیت وصیت کے لئے ناسخ مانا ہے۔

علامہ حازمیؒ نے بھی اس کو وجہ ترجیح مانا ہے، (۱) علامہ سیوطیؒ نے بعض محدثین سے نقل کیا ہے:

یحکم الحدیث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم یکن له إسناد صحیح۔ (۲)
لوگ جس حدیث کو قبول کرلیں، گو اس کی کوئی سند صحیح موجود نہ ہو، پھر بھی اس کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

حضرت مولانا فرنگی محلیؒ نے حافظ ابن عبدالبرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیث ''**هو الطهور ماء ه**'' (سمندر کا پانی پاک ہے) کو محدثین ضعیف قرار دیتے ہیں؛ لیکن میرے نزدیک صحیح ہے کہ علماء نے اس کو قبول کیا ہے: **لکن الحدیث عندی صحیح ؛ لان العلماء تلقوه بالقبول**، (۳) معروف اور ممتاز عالم شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ نے مولانا فرنگی محلیؒ کی اس بحث پر اپنی تعلیق میں مختلف اہل علم کی عبارتیں نقل کی ہیں اور حدیثیں پیش کی ہیں، (۴) اس پس منظر میں اگر امام مالکؒ کے اہل مدینہ کے تعامل اور امام ابوحنیفہؒ کے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ کی مرویات اور مقبولات کی طرف خاص رجحان ومیلان کو دیکھا جائے تو وہ بڑی حد تک اسی اُصول کا عکاس ہے۔

اُمت کے قبول وعدم قبول کی کیا اہمیت ہے؟ اس کا اندازہ ایک مثال سے کیا جاسکتا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے مروی ہے کہ صاحبزادی رسول حضرت زینبؓ کے

(۱) کتاب الاعتبار: ۱/۱۷۔ (۲) تدریب الراوی: ۲۴۔
(۳) الأجوبة الفاضلة: ۲۲۹۔ (۴) ملاحظہ ہو: حوالہ سابق: ۲۳۰-۲۳۸۔

سابق شوہر ابوالعاص بن ربیعؓ جب مسلمان ہوئے تو آپ ﷺ نے نئے نکاح اور نئے مہر کے ساتھ ان کو سابق شوہر کے حوالہ کیا، یہ حدیث بہ قول امام ترمذی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے: **هذا حديث في أسناده مقال**،(۱) اس کے مقابلہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث صحیح سند سے خود امام ترمذی نے نقل کی ہے کہ حضرت زینبؓ سے علاحدگی کے چھ سال بعد حضرت ابوالعاصؓ مشرف بہ اسلام ہوئے، مگر نئے نکاح کے بغیر ہی آپ ﷺ نے ان کو شوہر سابق کے ساتھ کردیا، اس حدیث پر فقہاء کا عمل نہیں ہے، بہ قول یزید بن ہارون: ''**حديث ابن عباس أجود إسنادا والعمل على حديث عمرو بن شعيب**''(۲) پس بعض اوقات ایک حدیث ضعیف ہونے کے باوجود مقبول ہوتی ہے اور ایک حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہونے کے باوجود پایۂ قبول تک نہیں پہنچ پاتی۔

ترجیح میں ائمۂ اربعہ کا مذاق

یہ ترجیح کے اُصول وقواعد ہیں؛ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ متعارض نصوص وروایات میں ترجیح وقبول میں مختلف فقہاء کے اپنے اپنے ذوق ومزاج کو بھی خاص دخل ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اپنی مختلف تحریروں میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے، فقہاء شوافع کی نگاہ بالعموم عُلوِ سند کی طرف ہوتی ہے اور اسی وجہ سے عملاً ان کے ہاں ترجیح اور احادیث میں قبول ورد کی کیفیت زیادہ پائی جاتی ہے، مالکیہ کی توجہ تعامل پر ہے اور اہل مدینہ کے تعامل کے مقابلہ بعض اوقات خبر واحد کو بھی قبول نہیں کرتے، ائمہ اربعہ میں حنابلہ کے ہاں ظاہریت زیادہ ہے؛ اس لئے ان کے ہاں دین کے کلی قواعد واُصول کے مقابلہ حدیث کی جزوی تصریحات کو زیادہ اہمیت حاصل ہے، حنفیہ کا عمومی طریق یہ ہے کہ کسی مسئلہ سے متعلق تمام نصوص کو سامنے رکھتے ہیں اور جو نص اسلام کے بنیادی مزاج ومذاق کے مطابق ہو، اس پر عمل کرتے ہیں اور دوسری نصوص میں ایسی تاویل کرتے ہیں کہ وہ بھی بالکل معطل نہ ہوجائیں، قریب قریب تمام معروف اختلافی مسائل میں ان فقہی مکاتب کا یہ فرق نمایاں ہے۔

(۱) ترمذی: باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، حدیث نمبر: ۱۱۴۲۔ (۲) **حوالۂ سابق**۔

مثلاً آمین جہر کے ساتھ ہو یا سِر کے ساتھ؟ شوافع نے ''جہر'' کو ترجیح دیا اور قوت سند کو اس کی اساس بنایا، مالکیہ نے ''سِر'' کو ترجیح دیا کہ اہل مدینہ کا تعامل یہی تھا، حنفیہ نے بھی ترجیح اسی کو دیا مگر ان کے سامنے جو بات تھی وہ یہ کہ '' آمین'' بنیادی طور پر دُعاء ہے اور دُعاء کے سلسلہ میں قرآن مجید کی جو اُصولی ہدایت ہے، وہ یہی کہ پست آواز میں کی جائے، اُدْعُوْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً، (اعراف:۵۵) اور دوسری حدیثوں کی بنا پر '' آمین'' میں ''جہر'' کو بھی مباح قرار دیا — اسی طرح استنجاء میں قبلہ کی طرف رُخ کرنا مکروہ ہے، شوافع نے اس مسئلہ میں بھی سند پر نظر رکھی اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو ترجیح دے کر عمارت میں استقبال کو ناجائز قرار دیا، حنفیہ نے اُصول کو سامنے رکھا کہ اس حکم کا اصل منشاء ''احترام قبلہ'' ہے اور قبلہ کا احترام صحرا ہو کہ عمارت، ہر جگہ ضروری ہے، لہٰذا عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں تاویل کی کہ یہ عذر کی صورت پر محمول ہے۔

اور غور کیا جائے تو اس اختلاف ذوق ومزاج کے بھی خاص اسباب ہیں، امام مالکؒ مدینہ میں پیدا ہوئے اور یہیں کی فضا میں پلے بڑھے، یہیں کے شیوخ سے حدیث لی اور مدینہ کے تعامل اور اس کے تسلسل کو بہ چشم سر ملاحظہ کیا، اس سے اسلامی علوم کی اشاعت میں مدینہ کے خاص مقام ومرتبت کا ان کو ادراک ہوا، دوسری طرف ان کے اساتذہ ومشائخ کا ذوق بھی یہی تھا، ربیعۃ الرائیؒ امام مالکؒ کے خاص استاذ تھے، وہ خود '' تعامل اہل مدینہ'' کو اتنی اہمیت دیتے تھے کہ اس کو حدیث متواتر کا درجہ دیتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ ''الف عن الف'' یعنی کسی بات کی ایک ہزار راویوں کی ایک ہزار راویوں سے روایت ہے؛ اس لئے امام مالکؒ کے یہاں تعاملِ اہل مدینہ کی خاص اہمیت ہے۔

امام شافعیؒ نے جن اساتذہ سے استفادہ کیا، ان پر فقہ واجتہاد سے زیادہ نقل وروایت اور جرح وتعدیل کا رنگ غالب تھا، جو محدثین میں ہوا کرتا ہے، اسی ذوق کے وارث امام شافعیؒ ہوئے اور انھوں نے زیادہ التفات روایات کی پرکھ اور اس کی اسناد کی تحقیق پر کی اور بہتر سے بہتر سند کو ترجیح دی، امام احمدؒ پر زہد وورع کا رنگ غالب تھا، اس کی وجہ سے ان کو خیال ہوتا تھا کہ

کوئی حدیث عمل سے رہ نہ جائے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ بہت سے مسائل میں مختلف روایات نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام احمدؒ نے اس میں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں دیا ہے، اسی طرح ابن قدامہؒ وغیرہ کثرت سے ایک ہی مسئلہ میں امام احمدؒ کے مختلف اقوال نقل کرتے ہیں، جو مختلف حدیثوں یا صحابہ کے فتاویٰ سے مطابقت رکھتے ہیں، اس چیز نے ائمہ ثلاثہ کے مقابلہ ان کے اندر ایک طرح کی ظاہریت پیدا کردی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے پہلے کلام وعقیدہ میں کمال پیدا کیا اور بحث ومناظرہ میں مہارت حاصل کی کہ اہل باطل کے محسود بنے، پھر فقہ کی طرف رُجوع کیا اور ایسے اساتذہ سے استفادہ کیا جو حدیث وفقہ دونوں میں امتیاز رکھتے تھے، فطری ذہانت وطباعی ان سب سے سوا تھی، ایسے علاقہ میں تھے کہ وضع حدیث کا مرکز تھا اور حدیث کے قبول کرنے میں نہایت چوکسی اور اُصول روایت کے ساتھ اُصول درایت کو بھی ملحوظ رکھنا ہوتا تھا، ان خداداد صلاحیتوں اور حالات نے امام ابوحنیفہؒ کو روایات کے بارے میں فیصلہ کرنے میں محتاط بنادیا تھا۔

• • •

استحسان

استحسان ''حسن'' سے ماخوذ ہے، عربی قواعدِ صرف کے مطابق یہ بابِ استفعال سے ہے، لغوی اعتبار سے اس کے دو معنی کئے گئے ہیں، اول: کسی شئے کو بہتر خیال کرنا، اس کے مقابلہ میں استقباح کا لفظ آتا ہے، جس کے معنی کسی چیز کو ناپسند کرنے اور قبیح سمجھنے کے ہیں، (۱) عام طور پر اہلِ لغت نے بھی اس کا یہی معنی لکھا ہے، (۲) علامہ سرخسیؒ نے اس معنی کو لکھتے ہوئے دوسرا معنی ''طلبِ احسن'' کا لکھا ہے، یعنی اچھی بات کا طلب گار رہنا؛ تاکہ اس کی اتباع کی جائے: طلب الاحسن للاتباع الذی ھو مامور بہ۔ (۳)

اصطلاحی معنی

فقہاء کے یہاں استحسان کا لفظ علامہ سرخسیؒ کے بقول دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، ایک یہ کہ جن اُمور کو شریعت نے متعین نہیں کیا ہے، ان میں غالب گمان اور اجتہاد پر عمل کرنا، جیسے قرآن نے غیر مدخولہ عورت جس کا مہر مقرر نہ ہو، کے لئے متعہ کا حکم ''مَتَاعاً بِالْمَعْرُوْف'' (البقرہ: ۲۳۶) کے الفاظ سے دیا ہے، اسی طرح کہا گیا ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ معروف طریقہ پر واجب ہوگا، (البقرہ: ۲۳۳) ان آیات میں متعہ و نفقہ کی کوئی حتمی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے، لوگ اپنی دولت اور غربت کے اعتبار سے متعہ اور نفقہ ادا کریں گے، جو غالب رائے اور صوابدید پر موقوف ہوگا، اس کو بھی ''استحسان'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، (۴) علامہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ کوئی فقیہ اس معنی میں استحسان کا مخالف ہو، یہ بات ناقابلِ تصور ہے، (۵) ـــــ سرخسیؒ نے استحسان کا جو یہ معنی ذکر کیا ہے، وہ محض فقہاء کا طریقۂ تعبیر ہے نہ کہ اُصولی اصطلاح۔

---

(۱) تقویم الأدلۃ للدبوسی: ۴۰۴۔ (۲) دیکھئے: لسان العرب، مادہ: ''حسن''۔
(۳) اُصول السرخسی: ۲/۲۰۰۔ (۴) اُصول السرخسی: ۲/۲۰۰۔ (۵) حوالۂ سابق۔

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں استحسان کا مصداق متعین کرنے کے سلسلہ میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، ذیل میں اس سلسلہ میں منقول چند تعریفات نقل کی جاتی ہیں :

- عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره ۔ (۱)
  ایسی دلیل کا نام ہے جو مجتہدین کے دل میں کھٹکے اور وہ اس کو بیان کرنے پر قادر نہ ہو۔
- ما يستحسنه المجتهد بعقله ۔ (۲)
  جس کو مجتہد اپنی عقل کی بنا پر بہتر سمجھے۔
- الاستحسان هو القياس الخفي ۔ (۳)
  استحسان خفی (لیکن قوی) قیاس کا نام ہے۔
- دليل يعارض القياس الجلي ۔ (۴)
  ایسی دلیل جو واضح قیاس کے مخالف ہو۔
  سرخسیؒ کی تعریف کا حاصل بھی یہی ہے۔
- الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر ۔ (۵)
- تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه ۔ (۶)
  قیاس میں اس سے قوی تر دلیل کی بنیاد پر تخصیص پیدا کرنا۔

یہ تعریف مالکیہ کی اصطلاح سے قریب ہے، علامہ شاطبیؒ نے استحسان کی تعریف میں مالکی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے :

- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ۔ (۷)
  دلیل کلی کے مقابلہ میں جزئی مصلحت کو لینا استحسان ہے۔

---

(۱) الاحکام للآمدی: ۴/۱۵۷۔ (۲) روضۃ الناظر لابن قدامہ: ۸۵۔

(۳) کشف الاسرار للبخاری: ۴/۳۔ (۴) تقویم الادلۃ: ۴۰۴۔

(۵) اُصول السرخسی: ۲/۲۰۰۔ (۶) الاحکام للآمدی: ۴/۱۵۸۔ (۷) الموافقات: ۴/۲۰۵۔

اسی طرح کی بات علامہ ابن عربیؒ اور حافظ ابن رشدؒ سے بھی منقول ہے، (۱) علامہ شوکانیؒ نے بھی ان تعریفات کے علاوہ کچھ اور تعریفیں نقل کی ہیں۔ (۲)

جامعیت، وضاحت اور استحسان کے منشاء و مقصد کی توضیح کے اعتبار سے امام کرخیؒ کی تعریف سب سے بہتر سمجھی گئی ہے اور یہ امر واقعہ بھی ہے، علامہ کرخیؒ فرماتے ہیں :

هو العدول فی مسئلة عن مثل ماحکم به فی نظائرها إلی خلافه لوجه هو أقوی ۔ (۳)

کسی مسئلہ میں اُسی جیسی دوسری صورتوں کے برخلاف کسی قوی تر وجہ کی بنیاد پر حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں۔

ماضی قریب کے جلیل القدر علماء میں شیخ محمد ابوزہرہؒ (۴) اور شیخ زرقاءؒ (۵) نے اسی کو ترجیح دی ہے، واقعہ ہے کہ کرخیؒ کی تعریف بہت ہی جامع اور واضح ہے اور استحسان کی جتنی صورتیں ہیں، وہ سب اس کے دائرہ میں آجاتی ہیں؛ کیوں کہ قوی تر دلیل نص بھی ہوسکتی ہے، اجماع وتعامل بھی ہوسکتا ہے، ضرورت ومصلحت بھی ہوسکتی ہے اور ایسا قیاس بھی ہوسکتا ہے کہ بادیٔ النظر میں ذہن اس کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو؛ لیکن مسئلہ کی تہہ میں غواصی کرنے کے بعد وہی قیاس زیادہ قوی پایا جائے۔

اصطلاحات کا تاریخی سفر

اس موقع پر شیخ زرقاءؒ کی تحقیق نقل کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے، جس کو اصطلاح کے ''تاریخی سفر'' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، شیخ کا خیال ہے کہ اولاً قیاس اور مصلحت کی بنیاد پر قیاس سے عدول کو ''رائے'' سے تعبیر کیا گیا، یہاں تک کہ بہ تدریج حنفیہ اہل الرائے کا مرجع بن گئے اور انھوں نے ایک نئی تعبیر 'استحسان' کی اختیار کی، امام مالکؒ نے بھی اہل الرائے ہی سے اس

(۱) دیکھئے: مصادر التشریع فیما لانص فیہ: ۷۰۔ (۲) دیکھئے: ارشاد الفحول: ۲۴۱۔

(۳) الاحکام للآمدی: ۴/ ۱۳۹۲، الاستحسان، ط: بیروت۔

(۴) ابوحنیفہ: ۳۴۵۔ (۵) الاستصلاح: ۲۳۔

تعبیر کو اخذ کیا، اور اس کا استعمال بھی کیا، پھر فقہاء مالکیہ نے اس سے بھی نسبتاً وسیع تر تعریف ''مصالح مرسلہ'' کی اختیار کی اور بعد میں اسے ''مناسب مرسل'' سے بھی تعبیر کیا جانے لگا، یہاں تک کہ امام غزالیؒ آئے اور انھوں نے مستصفیٰ میں اسے ایک نئے لفظ ''استصلاح'' سے تعبیر کیا، پھر اہل علم کے درمیان ایک اور اصطلاح ''سیاست شرعیہ'' ظہور پذیر ہوئی، جو حقوق اور عقوبات کے ابواب میں استحسان اور استصلاح دونوں طریقوں پر مرتب ہونے والے احکام کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔(۱)

حنفیہ

استحسان کے معتبر ہونے اور نامعتبر ہونے کے سلسلہ میں فقہاء مجتہدین اور ائمہ متبوعین کی آراء خاصی مختلف ہیں، حنفیہ نہ صرف استحسان کے قائل ہیں؛ بلکہ غالباً اس اصطلاح کے موجد بھی اور اس کے وکیل وترجمان بھی ہیں، حنفیہ کی اُصولِ فقہ کی کتابیں اس کے معتبر اور حجت ہونے پر متفق اور ایک زبان ہیں، (۲) یہاں تک کہ امام محمدؒ کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ دلائل اور استدلال کے معاملہ میں تو ان سے بحث ومناقشہ کرتے تھے؛ لیکن جب وہ کہتے کہ میں اس مسئلہ میں استحسان سے کام لے رہا ہوں تو پھر کوئی اس میں آپ سے بحث نہیں کرتا، **فاذا قال: استحسن لم یلحق بہ أحد**،(۳) ڈاکٹر مصطفی دیب بغاؒ (استاذ دمشق یونیورسٹی) کا بیان ہے کہ انھوں نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں استحسانی مسائل کو شمار کیا تو دیکھا کہ ان کی تعداد ایک سوستر سے بھی زیادہ ہے۔(۴)

مالکیہ

حنفیہ کے بعد اس اصل کو مالکیہ نے اختیار کیا ہے؛ بلکہ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ

---

(۱) الاستصلاح:۶۰-۵۸۔

(۲) دیکھئے: اُصول السرخسی:۲/۲۰۰، اصول البزدوی:۲۷۶، تقویم الأدلۃ:۴۰۴۔

(۳) ابوحنیفہ، لابی زہرہ:۳۴۲۔

(۴) اثر الادلۃ المختلف فیہا فی الفقہ الاسلامی:۲/۱۳۰۔

استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصہ ہے،الاستحسان تسعة اعشار العلم،(۱) شیخ ابوزہرہؒ نے بھی علامہ قرافی مالکیؒ سے نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ بعض اوقات استحسان کو دلیل بناتے تھے اور اس کی چند مثالیں بھی دی ہیں، (۲) — اور اس پر تعجب نہیں ہونا چاہئے ؛ کیوں کہ مالکیہ کی پہچان جن اُصولوں سے ہے، ان میں ایک مصالح مرسلہ بھی ہے اور مصالح مرسلہ میں بہ مقابلہ استحسان کے زیادہ وسعت ہے،تو اگر امام مالک نے استحسان کا اعتبار کیا ہوتو یہ کوئی باعث حیرت امر نہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ مالکیہ کے یہاں استحسان کی اصطلاح بالکل ان ہی معنوں میں استعمال نہیں ہوتی، جو حنفیہ کے یہاں ہے؛ کیوں کہ مالکیہ عام طور پر قیاس کے استثنائی مسائل ہی کو استحسان کہتے ہیں،حنفیہ کے یہاں گو یہ استحسان کی کثیر الوقوع صورت ہے؛لیکن استحسان کا دائرہ اس سے وسیع ہے۔

حنابلہ

امام احمدؒ کی طرف بھی یہ بات منسوب ہے کہ وہ استحسان کے قائل تھے، علامہ آمدی فرماتے ہیں:فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأنكره الباقون،(۳) اسی طرح ابن حاجب مالکیؒ نے بھی حنابلہ کی طرف اس کے قائل ہونے کی نسبت کی ہے، (۴) یہ تو حنبلی نقطۂ نظر پر ایک شافعی اور مالکی صاحب علم کی شہادت تھی، اب خود حنابلہ سے اس کا ذکر سنئے، روضۃ الناظر اور شرح مختصر الروضہ میں اس طرح لکھا گیا ہے :

> القول بالاستحسان مذهب احمد ، كذالك حكى فى الروضة عن القاضى يعقوب ۔ (۵)
>
> امام احمدؒ کا مذہب استحسان کا معتبر ہونا ہے، ایسا ہی روضۃ الناظر میں قاضی یعقوبؒ سے نقل کیا گیا ہے۔

---

(۱) الموافقات:۲/۳۰۷۔ (۲) مؤطا امام مالک:۳۵۔ (۳) الاحکام للآمدی:۴/۱۳۶۔
(۴) مختصر ابن حاجب:۲/۲۸۸۔ (۵) شرح مختصر الروضۃ:۳/۱۹۷۔

پھر قاضی یعقوبؒ سے استحسان کی جو تعریف نقل کی گئی ہے، وہ کرخیؒ اور بزدویؒ وغیرہ کی تعریف سے بہت زیادہ مختلف نہیں، یعنی کسی حکم کو اس سے اولیٰ حکم کی بنیاد پر چھوڑنے کا نام ''استحسان'' ہے۔(۱)

حنفیہ اور مالکیہ استحسان کے جس قدر قائل ہیں، شوافع کا رویہ استحسان کے بارے میں اسی قدر مختلف بلکہ جارحانہ ہے اور یہ لب ولہجہ انھیں امام شافعیؒ سے گویا وراثت میں ملا ہے، امام شافعیؒ نے اُصولِ فقہ پر اپنی تحریر ''الرسالہ'' میں اس پر نقد کیا ہے؛ لیکن ان کے اطمینان کے لئے یہی کافی نہیں تھا؛ اس لئے انھوں نے اپنی مایۂ ناز کتاب ''کتاب الام'' میں بھی ایک مستقل باب ''کتاب ابطال الاستحسان'' کے عنوان سے قائم فرمایا؛ بلکہ امام شافعیؒ کا ایک قول اکثر کتابوں میں نقل ہوتا آیا ہے کہ جس نے استحسان کیا، گویا اس نے ایک نئی شریعت ایجاد کی: **من استحسن فقد شرع**، امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''المنخول'' میں استحسان کے باب کو امام شافعیؒ کے اسی مقولہ سے شروع کیا ہے، نیز خود امام صاحبؒ نے الرسالہ میں استحسان کو محض تلذذ قرار دیا ہے، **وإنما الاستحسان تلذذ**۔(۲)

لیکن کیا امام شافعیؒ جس استحسان کے ناقد ہیں، وہ وہی استحسان ہے، جس کے حنفیہ اور مالکیہ قائل ہیں؟ — حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ کو اس مسئلہ میں غلط فہمی ہوئی ہے، انھوں نے سمجھا کہ استحسان کتاب وسنت اور قیاس کے بالمقابل مجتہدین کی اپنی صوابدید سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ اگر استحسان کا یہی مقصد ہو تو امام شافعیؒ کی تنقید بے جا نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

> **هذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذ خالف الاستحسان الخبر** ۔ (۳)
>
> اس سے واضح ہے کہ کسی شخص کے لئے استحسان کی بنیاد پر رائے قائم کرنا حرام ہے، اگر خبر (یعنی حدیث) کے خلاف ہو۔

(۱) شرح مختصر الروضۃ: ۳/۱۹۷۔ (۲) الرسالۃ: ۵۰۷۔ (۳) الرسالۃ، باب الاستحسان: ۶۹۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے ذہن میں ایسے استحسان کا تصور ہے، جس کے ساتھ قیاس کی قوت بھی نہ ہو، انھوں نے اس پر آگے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، (۱) ایسا لگتا ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کے لغوی معنوں کو سامنے رکھا، اپنے طور پر اس کی حقیقت متعین کی اور پھر اسی بنیاد پر تنقید کی پوری عمارت کھڑی کر دی، پھر بعض دوسرے علماءِ اُصول نے بھی یہی معنی سمجھتے ہوئے اسے ''ہوس'' اور ''اتباع خواہش'' کا نام دے دیا۔ (۲)

تعبیر سے غلط فہمی

لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات محض غلط فہمی پر مبنی ہے، جب امام ابوحنیفہؒ نے خود اپنے اُصول اجتہاد بیان کر دیئے کہ وہ اولاً کتاب اللہ کو پھر سنت رسول کو، پھر صحابہ کے متفق علیہ آثار کو اور اس کے بعد صحابہ کے مختلف فیہ اقوال میں سے کسی کو لیتے ہیں اور جب ان میں سے کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی تو قیاس سے کام لیتے ہیں، تو کم سے کم امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں اس غلط فہمی اور بعض شوافع کی طرف سے بلا تحقیق تنقید کا کوئی جواز نہیں تھا۔

حیرت امام غزالیؒ پر ہوتی ہے کہ ایک طرف مستصفیٰ میں استحسان کو موہوم دلائل میں شامل کرتے ہیں اور ''المنخول'' میں بعض خیالی تعریفات کو نقل کر کے اس کو ہوس قرار دیتے ہیں، دوسری طرف امام کرخیؒ کی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے استحسان کی چار قسمیں نقل کرتے ہیں، حدیث کی بنا پر ترک قیاس، قول صحابی کی بنا پر ترک قیاس اور قیاس خفی کی بنا پر ترک قیاس اور عرف کی بنا پر ترک قیاس، پھر پہلی تین قسموں سے اتفاق کرتے ہیں اور عرف کی بنا پر استحسان سے اختلاف؛ (۳) لیکن یہ اختلاف بھی اصل میں غلط فہمی پر مبنی ہے؛ کیوں کہ انھوں نے عرف کی بنیاد پر استحسان کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ نصوص کے مقابلہ اور اس سے مزاحم عرف بھی معتبر ہوگا، جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔

---

(۱) دیکھئے: الرسالۃ: ۵۰۷۔

(۲) دیکھئے: شرح مختصر الروضۃ: ۳/۱۹۰، نیز دیکھئے: المنخول للغزالی: ۳۷۵۔

(۳) دیکھئے: المنخول: ۳۷۵-۳۷۷۔

حقیقت یہ ہے کہ اُصولی طور پر تمام ہی فقہاء استحسان کے قائل ہیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ اس اُصول کی تطبیق میں اختلاف رائے ہو؛ اسی لئے جو مسائل حنفیہ کے یہاں استحسان اور مالکیہ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر ذکر کئے جاتے ہیں، ان میں بہت سے مسائل وہ ہیں، جن پر شوافع کا بھی اتفاق ہے اور شاذ و نادر ایسے مسائل ہیں، جن میں حنفیہ تنہا ہوں؛ اس لئے حقیقت میں یہ محض لفظی اور تعبیری اختلاف ہے، خود شوافع نے کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کے علاوہ جو پانچویں اصل ''استدلال'' یا ''استدلال معتبر'' کے عنوان سے ذکر کی ہے، (۱) آخر یہ کیا ہے؟ اگر اس کی تفسیر وتوضیح پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ استحسان اور مصالح مرسلہ بھی اس میں شامل ہے، واللہ اعلم۔

زیادہ تر غلط فہمی استحسان کے لفظ سے پیدا ہوتی ہے؛ لیکن تعبیر اصل نہیں ہوتی، اصل مراد و مصداق ہے؛ اسی لئے علامہ سرخسیؒ ان لوگوں پر بہت خفا ہیں، جنھوں نے بلا تحقیق صرف استحسان کے لفظ کو سامنے رکھ کر اس اصطلاح کی مراد متعین کی ہے اور اپنے مفروضہ خیال کی بنیاد پر طعن وتنقید کا ایک ڈھیر سا لگا دیا، سرخسیؒ اسے قلت حیاء اور قلتِ ورع قرار دیتے ہیں :

> و ذکر من هذا الجنس ما یکون دلیل قلة الحیاء
> الورع وکثرة التهور لقائله۔ (۲)

پھر استحسانی مسائل کی مثالیں پیش کرتے ہوئے اور مختلف فنون کی اصطلاحات پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :

> وقد قال الشافعی فی نظائر هذا ، استحب ذالک ،
> ایّ فرق بین من یقول استحسن کذا وبین من
> یقول استحبه ؟ بل الاستحسان افصح اللغتین
> واقرب الی موافقة عبارة الشرع فی هذا المراد۔ (۳)

(۱) دیکھئے: قواعد الاحکام: ۲/۴۶۔ (۲) اُصول السرخسی: ۲/۲۰۰۔
(۳) اُصول السرخسی: ۲/۲۰۱۔

امام شافعی اس طرح کے مسائل میں ''استحب ذلک'' (میں اسے پسند کرتا ہوں) کہتے ہیں اور میں 'اسے مستحسن سمجھتا ہوں' (استحسن کذا) اور 'استحبہ' کہنے میں کیا فرق ہے؟ بلکہ استحسان فصیح تعبیر اور اس مراد کو واضح کرنے میں شارع کی تعبیر سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

بہر حال، امام شافعیؒ نے جو کچھ لکھا ہے، وہ تو یقیناً غلط فہمی پر مبنی ہے؛ بلکہ علامہ آمدی نے تو لکھا ہے کہ چار مسائل میں خود امام شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے، (۱) ان استحسانی مسائل میں ایک یہ بھی ہے کہ اگر چور کا بایاں ہاتھ کاٹ لیا جائے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ لیا جائے؛ لیکن استحساناً دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، یہ مسئلہ واضح طور پر اصطلاحی استحسان سے متعلق ہے؛ اسی لئے علامہ قفالؒ سے شوکانیؒ نقل کرتے ہیں کہ اگر استحسان سے مراد وہ احکام ہیں، جن پر اُصول شریعت کی دلالت ہو تو اس کے ہم بھی قائل ہیں، ہاں، ہم بلا حجت کسی چیز کو بہتر یا قبیح سمجھنے کا اعتبار نہیں کرتے؛ (۲) لیکن حیرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ پر ہوتی ہے کہ ان کا تعلق ماضی قریب سے ہے اور یقیناً امام کرخیؒ کی توضیح اور متاخرین احناف کی تشریحات ان کے سامنے رہی ہوں گی، اس کے باوجود شاہ صاحبؒ استحسان کو تحریف دین کہنے سے نہیں چوکتے اور حدیث میں جو 'انتحال المبطلین' کا لفظ آیا ہے، استحسان کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں، وانتحال المبطلین وھو اشارۃ إلی الاستحسان وخلط ملۃ بملۃ، (۳) شاہ صاحبؒ سے اس طرح کے اقوال بعض اور مواقع پر بھی منقول ہیں۔(۴)

استحسان کے معتبر ہونے کی دلیل

جہاں تک استحسان کے حجت اور معتبر ہونے کی دلیل ہے، تو اس کے لئے استحسان کی اس تقسیم پر نظر رکھنا کافی ہے، جو سرخسیؒ اور دوسرے علماء احناف نے ذکر کی ہے، یعنی استحسان

---

(۲) الإحکام للآمدی: ۳/۳۶۔ (۳) دیکھئے: ارشاد الفحول: ۲۴۱۔

(۳) حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/۱۷۰۔ (۴) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ، باب احکام الدین من التحریف وغیرہ۔

میں کبھی قیاس کو نص کی بنا پر چھوڑ دیا جاتا ہے، کبھی اجماع کی بنا پر، کبھی ایسے عرف کی بنا پر، جو نص ثابت سے متعارض نہ ہو اور کبھی ایسی ضرورت و مصلحت کی بناء پر، جو شرعاً معتبر ہے، اور کبھی ایسے قیاس کی بنیاد پر جو ظاہر تو نہ ہو؛ لیکن زیادہ قوی ہو، اور کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اُمت، قول صحابی، ضرورت، عرف اور قیاس، شرعاً معتبر ہیں؛ اس لئے یہ بجائے خود استحسان کے معتبر ہونے کی دلیلیں ہیں۔

پھر غور کیجئے تو استحسان دراصل کسی اور دلیل کی وجہ سے قیاس کو نظر انداز کرنے کا نام ہے، اور شریعت میں کتنی ہی نظیریں اس کی موجود ہیں کہ قیاس کو دوسری وجوہ سے ترک کر دیا گیا ہے، درہم و دینار میں قرض کی اجازت دی گئی؛ حالاں کہ وہ اصل کے اعتبار سے سود (ربا نساء) ہے، نماز میں مسافر کے لئے قصر نیز روزہ افطار کرنے کی اجازت دی گئی، نماز خوف بہت سی مفسدات نماز کے ساتھ قابل ادائیگی سمجھی گئی، علاج کے لئے حصہ ستر کے دیکھنے کو روا رکھا گیا، یہ اور اس طرح کے مسائل کو علامہ شاطبیؒ نے استحسان کی مثالوں کے طور پر ذکر کیا ہے، (۱) ان مثالوں کو اصطلاحی استحسان قرار دینا تو درست نظر نہیں آتا؛ کیوں کہ مسائل منصوص ہیں اور استحسان کا تعلق مسائل غیر منصوصہ سے ہے؛ لیکن ان نظائر سے شریعت کا مزاج و مذاق معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اسباب کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے، اور استحسان کی حقیقت بھی یہی ہے کہ کسی اور دلیل شرعی کی بنیاد پر قیاس سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل نہ کیا جائے، واللہ اعلم۔

استحسان اور مصالحِ مُرسلہ میں فرق

استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں میں فرق ہے، تاہم دونوں میں فی الجملہ مصالح کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے، اس لئے بعض فقہاء خاص کر مالکیہ مصالح مرسلہ کو بھی استحسان سے تعبیر کر دیتے ہیں، اس پس منظر میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے درمیان فرق پر نگاہ ہونی چاہئے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاءؒ نے اپنے رسالہ ''استصلاح'' میں اس پر بحث کی ہے؛ اس بحث کا خلاصہ

(۱) دیکھئے: الموافقات: ۴/ ۲۰۷۔

یہ ہے کہ استحسانی احکام کا خلافِ قیاس ہونا ضروری ہے، جیسے اجیرِ مشترک کو مال کا ضامن قرار دینا؛ حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چوں کہ اجیر امین ہوتا ہے؛ اس لئے اس سے ضائع ہوجانے والے سامان کا کوئی تاوان واجب نہ ہو، اسی طرح مفقود شخص کی بیوی کا فسخ نکاح؛ حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک اس شخص کی موت متحقق نہ ہوجائے، فسخ نکاح درست نہ ہو۔

بہ خلاف مصلحت مرسلہ کے، مصلحت مرسلہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کے مقابلہ میں قیاس موجود ہو، جیسے عوام پر ٹیکس کا عاید کیا جانا، تعزیری جرائم کی سزا کا تعین، حکومت پر اس بات کو لازم قرار دینا کہ وہ کسی خاص مسلک فقہی کی پابند ہوکر فیصلہ کرے، یہ مسائل مصلحت عامہ پر مبنی ہیں اور کسی قیاس سے متعارض نہیں ہیں۔(۱)

استحسان کی قسمیں

استحسان میں قیاس کو جس قوی تر دلیل کی بنیاد پر ترک کر دیا جاتا ہے، وہ مختلف ہوسکتی ہیں، بعض اہل علم نے تین کا ذکر کیا ہے: نص، اجماع اور ضرورت، بعض نے چار کا اور استحسان بالقیاس الخفی کی صورت بڑھائی ہے، بعض حضرات نے مصلحت اور عرف کا بھی اضافہ کیا ہے، بعض نے قول صحابی کا بھی، اس طرح قیاس سے عدول کے بحیثیت مجموعی یہ اسباب ہوسکتے ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول، قولِ صحابی (یہ تینوں صورتیں استحسان بالنص کے دائرہ میں آتی ہیں)، اجماع، عرف وتعامل، قیاس، ضرورت، مصلحت۔

کتاب اللہ سے استحسان

کتاب اللہ سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرا مال صدقہ ہے: ''مالی صدقة'' تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا پورا مال صدقہ سمجھا جائے؛ لیکن قرآن میں: ''خُذْ مِنْ أموالهم ''(التوبہ:۱۰۳) کے تحت زکوٰۃ ہی پر محمول کیا جائے گا۔(۲)

---

(۱) دیکھئے: الاستصلاح:۵۶-۵۷۔ (۲) الأحکام للآمدی:۳/۱۳۷۔

حدیث سے استحسان

حدیث سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ بیع سلم یعنی خرید وفروخت کا ایسا معاملہ، جس میں قیمت پہلے ادا کردی جائے اور بیچنے والا ایک مدت متعینہ کے بعد مبیع کوحوالہ کرنے کا وعدہ کرے، کودرست نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ اس طرح وہ ایک ایسی شئے کوفروخت کررہا ہے، جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے؛ لیکن چوں کہ حدیث سے بیع سلم کا جواز ثابت ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ آیت مداینت، (البقرہ:۲۸۲) اسی سلسلہ میں نازل ہوئی ہے؛ اس لئے قیاس کوترک کردیا گیا ہے اور بیع سلم کو جائز رکھا گیا ہے۔(۱)

آثارِ صحابہ سے استحسان

قول صحابی سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ کر واپس کرے تو حوالہ کرنے والے کو بطور اُجرت چالیس درہم ادا کئے جائیں گے، ظاہر ہے یہ قیاس اور اجارہ کے عام اُصول کے خلاف ہے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑ کر یہ رائے اختیار کی گئی۔(۲)

استحسان بالاجماع

کبھی قیاس کو اجماع کی بنا پر ترک کردیا جاتا ہے، مثلاً دُودھ پلانے پر اُجرت کا معاملہ از روئے قیاس درست نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ اس میں دُودھ ''اُجرت ادا کرنے والے'' کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے؛ بلکہ ضائع ہوجاتا ہے اور اس دُودھ کی مقدار بھی معلوم نہیں ہوتی جو شیرخوار نے پی ہے، جب کہ یہ دونوں ہی چیزیں وہ ہیں جو اجارہ کے معاملہ کو باطل کردیتی ہیں؛ لیکن چوں کہ اس کے صحیح ہونے پر اجماع ہے اس لئے قیاس کو ترک کردیا گیا۔(۳)

---

(۱) الہدایہ، ربع سوم:۷۶، باب السلم۔
(۲) المنخول للغزالی:۳۷۵۔
(۳) ردالمحتار:۵/۳۳۔

اسی طرح کاریگر کو پیشگی کسی سامان کی قیمت ادا کرنا کہ وہ سودا تیار کر کے خریدار کو حوالہ کر دے، اُصولاً جائز نہ ہونا چاہئے کہ یہ ایک غیر موجود شئے کی فروختگی ہے جو جائز نہیں؛ لیکن چوں کہ اس کے تعامل پر اجماع ہے؛ اس لئے از راہ استحسان اس کو جائز رکھا گیا ہے، (۱) اسے استحسان بالاجماع کہتے ہیں۔

استحسان بالتعامل

اسی سے قریب تر 'استحسان بالتعامل' ہے، اس استحسان کی بنیاد عوام کے عرف اور تعامل پر ہوتی ہے اور اس تعامل کی وجہ سے فقہ کے عام قیاسی حکم کو ترک کر دیا جاتا ہے، مثلاً اُصول یہ ہے کہ کوئی چیز قرض دینا اور لینا اسی وقت جائز ہے جب کہ لین اور دین کے لئے ایسا پیمانہ مقرر ہو کہ مکمل یکسانیت برقرار رہے اور لینے اور دینے میں کمی وبیشی کی نوبت نہ آجائے، اس کا تقاضا تھا کہ روٹی کا بطور قرض لین دین درست نہ ہو؛ اس لئے کہ پکوان، نانبائی، تنور وغیرہ کے فرق سے روٹیوں میں مقدار اور معیار کے لحاظ سے تھوڑا بہت تفاوت پیدا ہوجاتا ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اس کے بطور قرض لین دین سے منع کرتے ہیں، امام ابو یوسفؒ اس شرط کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ تول کر لے اور تول کر ہی واپس کرے؛ لیکن چوں کہ گن کر روٹیوں کا باہم بطور قرض لین دین مروج ومعروف تھا، اس لئے امام محمدؒ نے اس کو جائز رکھا۔ (۲)

اسی طرح کسی شخص نے جانور عاریت پر لیا اور اس کو اس کے مالک کے اصطبل تک پہنچادیا، پھر وہ جانور ہلاک ہوگیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو؛ اس لئے کہ اس نے جانور کو مالک کے حوالہ نہیں کیا؛ لیکن چوں کہ عرف میں یہی طریقہ مروج ہے کہ جانور اصطبل تک پہنچایا جاتا ہے؛ اس لئے استحساناً سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کر لی اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ (۳)

---

(۱) و إن استصنع شیئاً من ذلک بغیر اجل جاز استحساناً للاجماع الثابت بالتعامل و فی القیاس لایجوز، الهدایه: ربع ثالث: ۶۴۔ (۲) وعند محمد یجوز بهما للتعامل، هدایه، ربع سوم: ۷۰۔
(۳) ہدایہ: ۳/ ۲۸۲، کتاب العاریۃ۔

استحسان بالقیاس الخفی

کبھی کسی قوی لیکن نسبتاً لطیف اور غیر ظاہر قیاس کی بنا پر قیاس کی ظاہری صورت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، مثلاً اُصول یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت ناپاک ہوگا، اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا؛ اس لئے کہ جھوٹے میں اس کا لعابِ دہن ملے گا اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے، تو جب گوشت ناپاک ہوا تو اس کا لعاب بھی ناپاک اور لعاب کی وجہ سے جوٹھا بھی ناپاک ہوا، اسی بنا پر درندہ جانوروں کا جوٹھا ناپاک قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا تھا کہ درندہ پرندوں کا بھی جوٹھا ناپاک ہو۔

مگر درندہ پرندوں میں غور وفکر کا ایک دوسرا پہلو یہ ہے کہ پرندوں کے پانی پینے میں زبان اور اس کا لعاب پانی تک نہیں پہنچتا؛ بلکہ وہ چونچ کی مدد سے مشروب کو اوپر کھینچ لیتا ہے اور یہ چونچ جو ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے، پاک ہے، اس طرح پانی کسی نجس شئے سے مس نہیں کر پاتا؛ لہٰذا اس پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ان کا جوٹھا پاک قرار دیا گیا، یا مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ شوہر کے بیوی سے جماع کرنے کے بعد پورا مہر واجب ہو، صرف خلوت سے پورا مہر واجب نہ ہو، اس لئے کہ جب تک شوہر نے جماع نہیں کیا، قبضہ مکمل نہیں ہوا اور مہر مؤکد نہیں ہوا؛ لیکن دوسرا پہلو یہ ہے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خلوت میں عورت کی طرف سے پوری طرح تسلیم اور حوالگی متحقق ہو چکی اور یہی اس کے ذمہ ہے؛ اس لئے صرف خلوت کی وجہ سے پورا مہر واجب ہو جائے گا —— اسی کو ''استحسان بالقیاس الخفی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

استحسان بالضرورۃ

''استحسان'' کی اسی قسم کا فقہاء کے یہاں زیادہ استعمال ہے، استحسان کا یہ شعبہ اتنا اہم ہے کہ اسی کی وجہ سے ہر دور میں اسلامی قانون کی افادیت اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی برقرار رکھی جاتی ہے۔

اس سے مراد یہ ہے کہ بعض وہ اُمور جن کو قیاس و نظائر کی روشنی میں درست نہیں ہونا

چاہئے، ایسی عام انسانی ضرورت اور مصلحت کے باعث جائز قرار دی جائیں جو اپنی روح کے اعتبار سے نصوص اور کتاب وسنت کے صریح احکام اور مقاصد کے خلاف نہ ہوں، شیخ ابوزہرہؒ کے الفاظ میں :

هو مخالفة كالعرف أو الضرورة أو المصلحة التى يمكن ربطها بنص ثابت ـ (۱)

مثلاً اُصول وقیاس کا تقاضا تھا کہ جس کنویں کا پانی ناپاک ہوجائے، وہ کنواں اس وقت تک پاک نہ ہو جب تک پانی نکالنے کے بعد اس کی دیواریں نہ دھودی جائیں کہ وہ بھی ناپاک ہوچکی ہیں، مگر ظاہر ہے کہ اس میں غیر معمولی دشواری ہے؛ اس لئے فقہاء نے کہا کہ صرف پانی کا نکال دینا دیوار کی پاکی کے لئے کافی ہوگا۔

ضرورت کی بنا پر استحسان کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شئے بلا ارادہ روزہ دار کے منھ میں چلی گئی اور اس کے لئے اس سے بچنا دشوار ہو، جیسے منھ میں مکھی چلی گئی، بلا ارادہ دھواں منھ میں داخل ہوگیا تو قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے؛ لیکن ضرورت ومجبوری کی رعایت کرتے ہوئے استحساناً روزہ نہیں ٹوٹے گا۔(۲)

امین سے اگر امانت ضائع ہوجائے تو تاوان واجب نہیں ہوتا، اس کا تقاضا تھا کہ درزی وغیرہ سے اگر کپڑا ضائع ہوجائے اور اس میں خود اس کے قصد وارادہ اور کوتاہی کو کوئی دخل نہ ہوتو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار نہ قرار دیا جائے، مگر اس کی وجہ سے اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ایسے لوگ اسے مال ہڑپ لینے اور غیر ذمہ دارانہ طریقہ پر رکھنے کا ذریعہ بنالیں؛ اس لئے استحسان بالضرورۃ کے تحت صنعت کاروں کو اس کا ضامن قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان وصول کیا جائے گا۔(۳)

---

(۱) ابوزہرہ، تاریخ المذاہب الفقہیۃ: ۲/۷۰۔
(۲) ہدایہ: ۱/۲۱۸، باب مایوجب القضاء والکفارۃ۔
(۳) الاعتصام للشاطبی: ۲/۱۴۱۔

ضرورت کا دائرہ

بعض اہل علم نے استحسان بالضرورۃ اور استحسان بہ مصلحت کو دو الگ قسمیں شمار نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ مصلحت بھی ضرورت کے درجہ میں ہوتی ہے اور بعض اہل علم جیسے ڈاکٹر عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن ربیعہؒ نے دونوں کو الگ الگ قسم شمار کیا ہے، مگر اِس استحسان کے دروازہ پر اس وقت دستک دی جائے گی، جب کہ کوئی واقع ضرورت اور مجبوری درپیش ہو یا کوئی ایسی مصلحت پیش نظر ہو جو شریعت سے ہم آہنگ بھی ہو اور ناگزیر بھی۔

اس حقیر کا خیال ہے کہ احناف کو اس اصل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ان کے یہاں احکام کی بنیاد علت پر ہوتی ہے نہ کہ حکمت پر؛ کیوں کہ علت کسی امر منضبط کو بنایا جاتا ہے اور اس کی تعیین وتحدید اور ادراک آسان ہوتا ہے، بخلاف احکام کی حکمتوں کے، کہ یہ حکمت ومصلحت کن صورتوں میں پائی جارہی ہے اور کن صورتوں میں نہیں؟ بعض اوقات انضباط نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے، اور ہوتا یہ ہے کہ قیاس میں غلو کی وجہ سے بعض احکام شرعی مصالح اور حکمتوں سے دور جا پڑتے ہیں، ایسے مواقع پر احناف اس اصل کا استعمال کرتے ہیں اور بمقابلہ قیاس کے شرعی مصالح کو مقدم رکھتے ہیں؛ تاکہ حرج نہ پیدا ہو؛ اسی لئے استحسان کی ضرورت بمقابلہ دوسرے فقہاء حنفیہ کے یہاں زیادہ ہے، واللہ اعلم۔

قابل توجہ

یہ تو استحسان کی وہ قسمیں ہیں، جن کا مختلف اہل علم نے ذکر کیا ہے اور ان کی متابعت میں یہاں ان کا ذکر دیا گیا ہے؛ لیکن غور کیجئے تو کتاب اللہ، سنت رسول، آثارِ صحابہ اور اجماعِ اُمت مستقل ادلہ شرعیہ ہیں، نیز عرف وعادت اور تعامل کے احکام شرعیہ میں مؤثر ہونے پر بھی قریب قریب فقہاء کا اتفاق ہے؛ اس لئے ان دلائل پر مبنی احکام کو استحسان پر مبنی قرار دینا ایک زائد از ضرورت تعبیر ہے اور یہ صورتیں کسی علاحدہ دلیل شرعی کا درجہ نہیں رکھتیں۔

قیاس کی دو صورتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قوت دلیل کی بنیاد پر ترجیح دینا بھی اصل میں قیاس ہی پر عمل کرنا ہے؛ لیکن چوں کہ اس صورت میں قیاس کی ایک صورت کو چھوڑا

اور ایک کولیا جاتا ہے؛ اس لئے غالباً اس کو مستقل اصطلاح قرار دی گئی ہے؛ لیکن بہرحال ہے یہ بھی قیاس کی ہی ایک صورت؛ اس لئے اصل استحسان وہ ہے جو ضرورت یا مصلحت پر مبنی ہو، اور حقیقت میں استحسان کی مستقل حیثیت استحسان بالضرورۃ یا استحسان بالمصلحت ہی ہے؛ اسی لئے شیخ رزقاء نے اصل میں استحسان کی دو ہی قسمیں تسلیم کی ہیں: استحسان قیاس اور استحسان ضرورت۔(۱)

کس استحسان کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس کا نہیں؟

استحسان کی یہ قسمیں اس اعتبار سے تھیں کہ کس دلیل کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے؟ علامہ سرخسیؒ وغیرہ نے ایک اور طریقہ پر بھی اس کی تقسیم کی ہے کہ کس استحسان کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس استحسان کا حکم متعدی نہیں ہوتا؟ — جو استحسان نص یا اجماع یا ضرورت پر مبنی ہوتو اس پر دوسرے مسائل کو قیاس نہیں کیا جاسکتا؛ کیوں کہ یہ خود خلاف قیاس ہیں اور جو استحسان قیاس خفی پر مبنی ہوتا ہے وہ متعدی ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ بھی من جملہ قیاس ہی کے ہے اور قیاس متعدی ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر اگر بائع اور خریدار میں ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوجائے اور مبیع پر خریدار کا قبضہ ہو چکا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خریدار کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہو اور صرف اسی سے قسم کھلائی جائے؛ کیوں کہ فروخت کرنے والا اپنے حق (قیمت) میں اضافہ کا مدعی ہے اور خریدار اس کا منکر ہے اور منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے؛ لیکن استحساناً دونوں سے قسم لی جائے گی، خریدار سے تو اس وجہ سے جس کا اوپر ذکر ہوا، اور بیچنے والا بھی ایک طرح سے منکر ہے؛ کیوں کہ گویا خریدار کم تر قیمت میں مبیع کی حوالگی کا دعویٰ کررہا ہے، اور بیچنے والا اس قیمت میں سپرد کرنے سے انکار کررہا ہے، تو گویا دونوں مدعی ہیں اور دونوں منکر؛ اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

چوں کہ یہ قیاس استحسان پر مبنی ہے؛ اس لئے اجارہ اور بعض دوسری صورتوں میں بھی

(۱) دیکھئے: الاستصلاح: ۲۳۔

یہی حکم لگایا گیا ہے؛(۱) لیکن یہ بات دو پہلوؤں سے محل نظر ہے، اول یہ کہ اگر کوئی حکم نص سے ثابت ہو اور اس کی علت قابل فہم ہو، یعنی فقہاء کی اصطلاح میں وہ معقول المعنی ہو تو اس کے حکم کو بھی متعدی ہونا چاہئے، ہوسکتا ہے کہ نص ایک قیاس کے خلاف ہو؛ لیکن کسی اور جہت سے معقول المعنی ہو، ایسی صورت میں یہ حکم متعدی ہوسکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ استحسان بالقیاس کی صورت میں استحسان بھی قیاس ہی کی ایک صورت ہے اور اس کے متعدی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ قیاس کو مقیس علیہ بنایا جائے؛ حالاں کہ مقیس علیہ تو کتاب وسنت اور اجماع اُمت ہوتا ہے نہ کہ خود قیاس، واللہ اعلم۔

جہاں استحسان وقیاس کا تعارض ہو، وہاں اُصول تو یہی ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے؛ لیکن بعض صورتوں میں قیاس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہوتی ہے؛ کیوں کہ بعض دفعہ استحسان کا پہلو واضح نہیں ہوتا؛ لیکن قوی ہوتا ہے، تو وہاں قیاس کو ترجیح ہوتی ہے اور بعض دفعہ استحسان کا پہلو واضح؛ لیکن دلیل کے اعتبار سے قوی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی؛ کیوں کہ اصل وجہِ ترجیح دلیل کا قوی ہونا ہے، نہ کہ اس کا ظاہر یا غیر ظاہر ہونا، وانما یکون الترجیح بقوۃ الاثر لا بالظهور ولا بالخفاء۔(۲)

بزدویؒ اور سرخسیؒ وغیرہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی تو کیا رُکوع سجدہ کی طرف سے کافی ہوجائے گا؟ قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز ہوجائے؛ کیوں کہ قرآن نے سجدہ کو بھی رکوع سے تعبیر کیا ہے، ارشاد ہے: ''وخر راکعاً'' (ص:۲۴) استحسان یہ ہے کہ رُکوع کافی نہ ہو؛ کیوں کہ ہمیں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے اور رُکوع اور سجدہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، غور کیجئے تو استحسانی حکم زیادہ واضح ہے؛ کیوں کہ نماز میں رُکوع سجدۂ نماز کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، اسی طرح نماز سے باہر بالاتفاق سجدہ تلاوت کی جگہ رُکوع کافی نہیں ہوگا؛ لیکن قیاس میں جو پہلو ملحوظ ہے وہ یہ کہ سجدۂ تلاوت میں اصل مقصود تواضع

(۱) اُصول السرخسی:۲/۲۰۶-۲۰۷، نیز دیکھئے: کشف الاسرار للبخاری:۴/۱۱، اُصول البزدوی:۲۷۶۔
(۲) اُصول السرخسی:۲/۲۰۳۔

ہے، یہ کوئی مستقل عبادت نہیں، یہی وجہ سے کہ اگر سجدہ کی نذر مانی جائے تو سجدہ واجب نہیں ہوتا اور یہ تواضع وفروتنی کا مقصد رکوع سے بھی حاصل ہوجاتا ہے؛ لہٰذا قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی، اس طرح کی بعض اور مثالیں بھی اہل علم نے ذکر کی ہیں۔(۱)

استحسان سے متعلق مزید تفصیل کے لئے شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی ''الاستصلاح''، ڈاکٹر عبدالعزیز کی ''ادلۃ التشریع'' اور ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا کی ''اثر الأدلۃ المختلف فیہا'' حصہ دوم کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

● ● ●

(۱) اُصول البزدوی: ۲۷۷، اُصول السرخسی: ۲/ ۲۰۴-۲۰۵۔

مصالحِ مُرسَلہ

''مصلحت'' منفعت حاصل کرنے اور مضرت کو دفع کرنے سے عبارت ہے،شریعت اسلامی جس کا مقصود انسانی گردنوں کو اصر اور اغلال (اعراف:۷) سے آزاد کرنا اور عدل واحسان قائم کرنا(النحل:۹) ہے،اورجس کے پیغامبر ﷺ کوتمام کائنات کے لئے پیکرِرحمت بنا کر مبعوث فرمایا گیا ہے، (انبیاء:۱۰۷) ممکن نہیں کہ وہ مصلحت انسانی سے خالی اور حکمت ودانش سے عاری ہو؛ چنانچہ مذاہب عالم کی موجودہ صورت اور اسلام کا تقابل کیا جائے تو شریعت اسلامی کی شانِ رحمت اور حکمت ومصلحت سے ہم آہنگی قدم قدم پر دامن دل کو کھینچتی اورایمان میں نشاط وتازگی بہم پہنچاتی ہے۔

شریعت کے اس مزاج و مذاق کا اندازہ ان آیات سے ہوتا ہے، جن میں احکام خداوندی کے دوش بدوش ان کی مصلحتیں بھی واضح کی گئی ہیں،قصاص کا حکم دیا گیاتوفرمایا گیا کہ یہ بظاہر ایک قتل کے بعد دوسرا قتل ہے،مگر درحقیقت اس میں انسانیت کی حیات اور بقاءمضمر ہے: ''وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ'' (بقرہ:۱۷۹)،شراب کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے ارشادہوا کہ گو بظاہراس میں کچھ نفع بھی ہے؛لیکن اس کا نقصان نفع سے بڑھ کر ہے: ''اِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا'' (بقرہ:۲۱۹)،شراب اور جوئے کی ممانعت کا ایک اور مقام پرذکر ہواتو بتایا گیا کہ یہ ایک طرف باہمی عداوت ونفرت کا سرچشمہ ہے اور دوسری طرف نماز اور خدا کی یاد سے غفلت وبےاعتنائی کا سامان، (مائدہ:۹۱) غسل اور وضوءدشوار ہوتو تیمم کی سہولت پیدا کی گئی کہ اصل مقصود پاکی اور تطہیر ہے،حرج وتنگی پیدا کرنا مقصود نہیں: ''مَا يُرِيْدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ'' (مائدہ:٦)

اور ایک خاص حد میں یسر وسہولت کی رعایت اور تنگی ومشقت سے اجتناب ہی اس دین کی اصل روح اور مصالح سے اس کی ہم آہنگی کی اساس اور بنیاد ہے: ''یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ''۔(بقرہ:۱۸۵)

ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت اور خالص مادی تصورات وافکار دونوں کی میزان مصلحت جداگانہ ہے، اہل مادہ کی نظر میں وہ باتیں جو وقتی لذت اندوزی کی ہیں، عین مطابقِ مصلحت ہیں، خواہ مآل وانجام کے اعتبار سے ان میں کس قدر بھی نقصان اور خسارہ ہو، مثلاً نشہ آور اشیاء وقتی طور پر ضرور لذتِ کام ودہن اور راحت وسکون کا باعث ہیں؛ لیکن انسانی صحت پر اس کا جو منفی اثر پڑتا ہے وہ محتاج اظہار نہیں، اس کے باوجود خدا بیزاروں کے نزدیک خلافِ مصلحت نہیں کہ ایک ساعت کے لئے سہی سامانِ عیش وسکون تو ہے، اور اگر ان حضرات کی نگاہ میں پائیدار اور دیرپا نفع ونقصان کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے، تو اس کی انتہا یہ دنیائے بے ثبات وفانی ہے، آخرت کا یہاں گذر نہیں؛ لیکن شرع اسلامی میں مصلحت کا تصور عقیدۂ آخرت، ایمان باللہ اور خدا کی رضا جوئی سے جڑا ہوا ہے۔

اسی لئے ہمیں شریعت میں بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں، جن میں دینی اور اخلاقی مفادات کے لئے دنیوی اور مادی مصلحت کو وقتی طور پر نظر انداز کیا گیا ہے، نماز میں بظاہر وقت کا ضیاع ہے، روزہ بھوک وپیاس ہے اور انسانی صحت وقویٰ پر اس کا اثر پڑنا عجیب نہیں، حج میں سفر کی مشقت اور مالِ کثیر کا صرفہ ہے، قربانی میں ایک ہی وقت میں بڑی مقدار میں جانوروں کو ذبح کرنا ہے؛ حالاں کہ ان کو بتدریج ذبح کرنے میں زیادہ غذائی کفالت ممکن ہے، بہت سے جانور ہیں کہ ان کے کھانے کی ممانعت ہے، طہارت ونجاست کے احکام کی تفصیلات سے بادی النظر میں تنگی ودشواری کا احساس ہوتا ہے، موسم سرما کی خنک ہواؤں میں بھی غسل ووضوء کی ہدایت ہے، جرائم پر عبرت انگیز سزائیں ہیں، ان میں سے کوئی عمل نہیں جو مادی اعتبار سے ایک گونہ نقصان کا حامل نہ ہو؛ لیکن اسلام کی نظر جس بات پر ہے وہ یہ ہے کہ ان کے روحانی اور اخلاقی فوائد اِن نقصانات سے بہت زیادہ ہیں۔

شریعت کے مقاصد

اسی لئے اسلامی قانون کے ماہرین نے مصلحت کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ شریعت کے مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال، غور کیا جائے تو شریعت کے احکام انھیں پانچوں مقاصد کے گرد گردش کرتے ہیں، نماز، روزہ، حج وزکوٰۃ، صدق وراست گوئی کا حکم، کذب وافتراء کی ممانعت، توحید ورسالت اور آخرت کا یقین اور سینکڑوں احکام ہیں کہ ان کا مقصود ''دین'' کی حفاظت اور اس کے مقتضیات ومطالبات کی تکمیل ہے، ظلم کی ممانعت، قصاص ودیت کے قوانین، نفقہ وحضانت کے احکام، انسان کی عزت وآبرو کا لحاظ، کسی کی پاک دامانی پر تہمت لگانے کی صورت میں قذف وبہتان کی سزا وغیرہ ہدایات کا مقصود 'حفاظتِ نفس' ہے، نکاح کی اجازت، رہبانیت اور تجرد کی ممانعت، زنا اور اس کے دواعی کی حرمت اور اس کے ارتکاب پر شدید ترین تعزیر وعقوبت، ثبوتِ نسب میں کمال احتیاط نسل کے تحفظ کے لئے ہے، مختلف مالی معاملات کی اباحت اور اس باب میں گنجائش ووسعت، چوری وراہزنی کی ممانعت اور اس کے لئے عبرت ناک سزاؤں کا تعین، سود کی حرمت، معاملہ کے فریقین کی دھوکہ وغرر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق 'حفظ مال' سے ہے، اور احکامِ دین میں غور وتدبر کی اجازت، اظہار رائے اور تنقید کا حق، اجتہاد کے دروازہ کو کھلا رکھنا، نشہ کی حرمت اور اس کا قابل سزا ہونا، یہ اور اس طرح کے احکام 'حفظ عقل' کے قبیل سے ہیں۔

ان پانچوں مقاصد کی تکمیل ''مصلحت'' ہے اور جو بات ان میں سے کسی مقصد کے لئے مضر ثابت ہو، وہ ''مفسدہ'' ہے۔

احکام شریعت کے مدارج

لیکن نظام زندگی میں صبح وشام اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ بہت سے مواقع پر یہ مصلحتیں باہم متصادم محسوس ہوتی ہیں، خنزیر نہ صرف حرام ہے؛ بلکہ نجس العین ہے، خورد ونوش

ہی نہیں، اس کی خرید وفروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی نفع اٹھانا روا نہیں، جس پانی سے پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابل استعمال ہے؛ لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ایک بھوکا مرگ بہ لب ہے، غذا کا ایک لقمہ اس کے تارِ حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کچھ اور موجود نہیں، حفظ دین کا تقاضا ہے کہ اس گوشت سے جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن ''حفظِ نفس'' کا تقاضا ہے کہ اس گوشت کو اس کے لئے جائز قرار دیا جائے، قرآن نے یہاں ''حفظ جان'' کو ''حفظِ دین'' پر ترجیح دیا ہے اور مضطر شخص کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی ہے۔

اس کو سامنے رکھ کر فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں: ضروریات، حاجیات اور تحسینیات —— ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہو، جیسے حفاظتِ دین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ، حفاظتِ جان کے لئے خورد و نوش کی اباحت، اور قتلِ نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل کے لئے نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت، حفظِ عقل کے لئے مسکرات کی حرمت اور حفظ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت۔

جن اُمور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو؛ لیکن ان کی اجازت نہ ہو تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے، ایسے مواقع پر تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دیئے جاتے ہیں، وہ ''حاجیات'' ہیں، جیسے حالتِ سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت، جن کو شریعت کے عام اُصول کے تحت جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور وہ اُمور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابل لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی ''تحسینیات'' ہیں، جن ''تکمیلیات'' اور ''کمالیات'' بھی کہا جاتا ہے، مکارم اخلاق، محاسن عادات، آدابِ معاشرت وغیرہ ''تحسینی اُمور'' کی فہرست میں ہیں، ان مصلحتوں میں ترتیب اس طرح ہے کہ دین، پھر جان، پھر عقل، اس کے بعد نسل اور سب کے بعد مال کو اہمیت حاصل

ہے؛لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ یہ سب ایک ہی درجہ کے ہوں، اگر ان پانچوں مقاصد میں سے مختلف درجات کے احکام میں ترجیح کی نوبت آئے تو ضروریات، پھر حاجیات اور اس کے بعد ''تحسینیات'' کا درجہ ہوگا۔(۱)

مصالح مرسلہ

فقہی اعتبار سے ان مصلحتوں کے قابل اعتبار ہونے کے لحاظ سے مصلحت کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک وہ جس کو شارع نے نامعتبر قرار دیا ہے، ایسی مصلحت کا اعتبار نہیں اور نہ اس پر کسی حکم شرعی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے، مثلاً کفارہ واجب قرار دینے کا مقصد زجر وتنبیہ ہے، اسی مقصد کے لئے رمضان میں قصداً روزہ توڑنے پر غلام کو آزاد کرنے، ساٹھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ کسی بادشاہ کے لئے سوائے روزوں کے باقی دوصورتیں باعث زجر نہیں بن سکتیں، اسی مصلحت کے پیش نظر بعض فقہاء مالکیہ نے سلاطین کے حق میں فتویٰ دیا کہ سوائے روزوں کے اور کوئی کفارہ ان کے حق میں معتبر نہیں، عام طور پر علماء نے اس استدلال کو غیر درست قرار دیا ہے؛ کیوں کہ قرآن مجید نے کفارات میں سلطان اور رعایا کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، پس یہ مصلحت شرعاً غیر معتبر ہے، ایسی مصالح کو ''مصالح مُلغاۃ'' کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم ان مصلحتوں کی ہے، جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے، چاہے شارع نے اس مصلحت کے اس حکم کے لئے مؤثر ہونے کی صراحت نہ کی ہو، جیسے عدتِ طلاق کہ اس کی مصلحت نسب کی حفاظت ہے، اس کو ''مناسب'' کہا جاتا ہے، یا خود شارع نے اس کے مؤثر ہونے کی صراحت کردی ہو، مثلاً چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹے جانے کی سزا اس کو ''مؤثر'' یا ''علت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ مصالح جن کا شارع نے خود اعتبار کیا ہے ''مصالح معتبرۃ'' ہیں۔

(۱) مقاصد و مدارج شریعت کے لئے امام غزالیؒ کی المستصفیٰ: ۱/۱۳۹-۱۴۰، اور شاطبی کی الموافقات: ۲/۸-۱۱، دیکھنی چاہئے۔

تیسری وہ مصلحتیں ہیں جو فی الجملہ شارع کے مقاصد میں داخل ہیں؛ لیکن نہ خاص اس مصلحت یا اس نوع کی مصلحت کے معتبر ہونے پر نص وارد ہے اور نہ ہی نصوص اس کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں، شیخ زرقاء کے الفاظ میں: هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشرع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها،(۱) —— انھیں کو ''مصالح مرسلہ'' کہا جاتا ہے، مرسلہ کے معنی ''مطلق'' کے ہیں، یعنی غیر محدود اور غیر منصوص مصلحتیں۔

معتبر ہونے کی دلیلیں

دین میں مصالح مرسلہ کو حجت اور اصل ماننے پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) احکام شریعت اصل میں مصلحت پر مبنی ہیں، اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہے؛ اس لئے مصلحتیں بجائے خود قابل قبول اور مفاسد قابل رد ہیں، علامہ قرافیؒ کے بقول:

> فإن أو امر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحه والنواهي تتبع المفاسد الخالصه اوالراجحة۔(۲)
>
> شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

(۲) عہدِ صحابہؓ میں مختلف ایسے فیصلے کئے گئے ہیں، جن کے بارے میں نہ نصوص میں حکم ہے نہ ممانعت؛ بلکہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہیں، جو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہیں، مثلاً عہد صدیقی میں جمع قرآن، عہد فاروقی میں شراب نوشی کی سزا (۸۰ کوڑے) کا تعین، ایک مقتول کے بدلہ تمام قاتلوں کے قتل کا حکم، کاریگر کو دیئے گئے سامان کا اس کو ضامن قرار دینا اور امانت کا حکم جاری نہ کرنا، پانی ملائے ہوئے دودھ کو ضائع کر دینا تا کہ عامۃ الناس کو دھوکہ سے بچایا جا سکے۔(۳)

---

(۱) الاستصلاح والمصالح المرسلہ: ۳۹۔ (۲) کتاب الفروق: ۱/۵۱۔ (۳) الاعتصام: ۲/۳۵۔

(۳) ایسی ہی نظیریں تابعین کے عہد میں ملتی ہیں، جس کو رسول اللہ ﷺ نے من جملہ ''قرونِ خیر'' کے قرار دیا ہے — اس کی واضح مثال کتب حدیث کی تدوین و ترتیب اور حدیث کے صحت وضعف کی تحقیق کے لئے ''فن جرح وتعدیل'' کی ایجاد ہے، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عہد خلافت میں خراسان کے راستہ میں بیت المال کے اخراجات سے مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، (۱) منیٰ میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کردی؛ تا کہ حجاج کے لئے تنگی نہ پیدا ہو۔ (۲)

یہ اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہل علم اور اربابِ افتاء واجتہاد کا سکوت اختیار کرنا؛ بلکہ قبول کرنا ''مصالح مرسلہ'' کے احکام شریعت کی ایک اہم اصل ہونے کا ثبوت ہے — اسی لئے — الفاظ اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود — فی نفسہٖ ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے پر قریب قریب اتفاق ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے اپنی مبسوط اور مدلل بحث کے بعد جو نتیجہ قائم کیا ہے، وہ یہی ہے کہ :

صفوة القول : المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق وإنما اعنى بالاتفاق اتفاق الصحابة والتابعين والائمة الاربعة ۔ (۳)

مالکی نقطۂ نظر

''مصالح مرسلہ'' کے بارے میں اہل سنت کے چاروں دبستانِ فقہ کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اس کی ابتداء ''زمانی'' ترتیب کے اعتبار سے فقہ حنفی سے ہونی چاہئے تھی، لیکن یہ گنہگار اس کا آغاز فقہ مالکی سے کر رہا ہے؛ کیوں کہ مالکیہ ہی نے ''استصلاح'' یا مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح وضع کی ہے، انھوں نے ہی اس کے اُصول وقواعد منضبط کئے ہیں، اس موضوع پر غور و بحث کا دروازہ کھولا ہے اور غالباً دوسرے مکاتبِ فقہ کی کی نسبت اس سے زیادہ کام بھی لیا ہے۔

(۱) طبقات بن سعد: ۵/ ۲۵۴۔ (۲) حوالۂ سابق: ۵/ ۲۶۸۔

(۳) ضوابط المصلحة: ۴۰۷۔

''مصالح مرسلہ'' کے سلسلہ میں علامہ ابواسحاق شاطبیؒ نے مالکیہ کے نقطۂ نظر کو اپنی مایۂ ناز کتابوں ''الموافقات'' اور ''الاعتصام'' میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکامِ شریعت دوطرح کے ہیں: ایک وہ جن کا تعلق آخرت سے ہے اور وہ عبادات ہیں، دوسرے وہ جو دنیوی مسائل، یعنی معاملات اور ''اُمور عادیہ'' سے متعلق ہیں، عبادات میں علت و مصلحت اور چون و چرا کی گنجائش نہیں، بلکہ ان میں بن سمجھے پیروی (تعبد) ہی مقصود ہے؛ لیکن دوسری قسم بندوں کی مصلحت اور دنیوی زندگی کے مصالح سے مربوط ہے اور خود شارع کی نصوص سے اس کا اندازہ ہوتا ہے؛ اسی لئے امام مالکؒ نے شریعت کے ایسے احکام میں علت اور مصلحت پر نظر رکھی ہے اور اس میں وسعت سے کام لیا ہے؛ اسی لئے امام مالکؒ ''مصالح مرسلہ'' اور ''استحسان'' کے قواعد کے قائل ہیں، اور ''استحسان'' کو علم کے دس حصوں میں نو حصہ قرار دیتے ہیں: ''الاستحسان تسعة اعشار العلم''۔(۱)

چنانچہ مالکیہ نے ''مصالح مرسلہ'' کو احکام شرعیہ کے لئے ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے،(۲) یہاں تک کہ مصالح سے مطابقت کو اجر و ثواب کی کثرت اور قلت کے لئے اساس بنایا ہے: ''الاصل فی کثرة الثواب وقلته کثرة المصالح وقلتها''(۳) اور ہرچند کہ مالکیہ کے اس طریق اجتہاد پر بعض اہل علم اور خصوصاً شوافع نے نقد کیا ہے؛ لیکن بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو سبھی فقہاء نے اس سے فائدہ اُٹھایا ہے اور امام قرافیؒ کی یہ بات غلط نہیں کہ :

المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة ۔(۴)

---

(۱) الموافقات: ۲/ ۳۰۷، (ملخصاً)۔

(۲) مالک لابی زہرہ: ۲۲۵، مالکیہ کا مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اصل ماننا ایک معروف بات ہے، مگر اسے ایک عجوبہ ہی کہا جاسکتا ہے، کہ ابن حاجبؒ نے خود امام مالکؒ کی طرف ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے، منتہی الاصول والامل: ۲۰۸، ''المصالح المرسلہ''۔ (۳) کتاب الفروق: ۱/ ۵۱۔ (۴) تنقیح الفصول: ۲۰۰۔

> ہمارے علاوہ دوسرے لوگ مصلحت مرسلہ کا انکار کرتے ہیں؛ لیکن تم دیکھو گے کہ مسائل کی تفریع کرتے وقت وہ مطلقاً مصلحت کو علت بتاتے ہیں اور دو مسائل کے احکام میں فرق یا یکسانیت کے لئے کسی منصوص شاہد کی موجودگی کے طالب نہیں ہوتے؛ بلکہ مجرد مناسبت اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگی پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی کا نام ''مصلحت مرسلہ'' ہے۔

''مصالح مرسلہ'' کے تحت مالکیہ کے یہاں جو فتاویٰ دیئے گئے ہیں، ان کو سامنے رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ اس سے کام لیا ہے اور بالعموم اس کے ذریعہ مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کو حل کرنے اور دقتوں کو دور کرنے کی سعی کی ہے، مثلاً: افضل شخص کی موجودگی میں نسبتاً کم تر شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا بھی جائز ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بڑے فتنوں کا اندیشہ ہے، خزانہ (بیت المال) خالی ہوجائے اور فوجی ضروریات کے لئے مد باقی نہ رہے تو فرماں روا اہل ثروت پر مناسب ٹیکس بھی عائد کرسکتا ہے، اگر کسی علاقہ میں سوائے مالِ حرام کے حلال طریقہ سے حاصل ہونے والی اشیاء دستیاب نہ ہوں، نہ حلال ذریعۂ معاش ہی حاصل ہوسکتا ہو اور نہ وہاں سے نقل مقامی کی گنجائش ہو تو اس کے لئے بقدر حاجت ایسے مال اور ذریعۂ معاش سے فائدہ اُٹھانا جائز ہوگا۔(۱)

اس لئے اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہئے کہ ''مصالح مرسلہ'' جیسی اصل کے انضباط کے لئے مالکیہ تمام فقہاء کی تحسین و امتنان کے حقدار ہیں، جس کے ذریعہ نئے مسائل کے حل، زندگی سے شریعت اسلامی کے ربط میں تسلسل اور اجتماعی دقتوں اور مشکلات کے علاج میں مدد لی جاتی رہی ہے اور لی جاتی رہے گی۔

احناف

فقہاء احناف نے گو ''استصلاح'' یا ''مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے،

(۱) الاعتصام: ۲/ ۳۰۶-۲۹۷۔

مگر ان کے اُصول استنباط اور اجتہادات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایسی مصالح کو معتبر مانتے ہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ''استحسان کے قاعدے پر غور کیا جائے اور اس کے مقصد پر نظر رکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ ''استصلاح'' کے مقصد کو بھی پورا کرتے ہیں، امام سرخسیؒ استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :

> ''استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے مطابق اوفق للناس ہو، بعض لوگوں نے کہا: استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے، جن میں عام و خاص مبتلا ہوں ...... حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے دشواری کو چھوڑنے سے عبارت ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے؛ کیوں کہ ارشاد باری ہے ، اللہ تم سے آسانی چاہتے ہیں ، نہ کہ دشواری۔(۱)

غور کیا جائے اور مصالح مرسلہ سے مستنبط احکام پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں سہولت اور اوفق للناس کی جستجو ہی ''مصالح مرسلہ'' کا بھی اصل مقصود ہے، اسی لئے شیخ زرقاء نے لکھا ہے کہ ''استحسان قیاسی'' جس میں ایک ''قیاس'' کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، تو ''قیاس'' میں داخل ہے، لیکن ''استحسان ضرورت'' جس میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس قیاس کو رد کر دیا جاتا ہے، جو حرج اور تنگی کا باعث ہو، ''مصالح مرسلہ'' کی ایک قسم ہے اور اسی لئے احناف کو اس اصطلاح پر مستقل بحث کرنے اور اس کے اُصول و قواعد مرتب کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔(۲)

---

(۱) الإحسان ترک القياس والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل : الاستحسان طلب السهولة فی الأحكام فی مايبتلی فيه الخاص والعام . . . وحاصل هذه العبارات أنه ترک العسر لليسر وهو أصل فی الدين، قال الله تعالیٰ : ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْر ''(المبسوط:۱۰ / ۱۴۵، کتاب الاستحسان)

(۲) الاستصلاح والمصالح المرسلۃ:۶۱۔

احناف کی فقہی آراء کا تجزیہ کیا جائے اوران آراء کا جو استحسان پر مبنی ہیں،تو مصالح کی رعایت میں وہ بھی قریب قریب مالکیہ کے ہم دوش نظر آتے ہیں، مال غنیمت میں بنی ہاشم کا خصوصی مد باقی نہ رہے تو ابوعصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے،(۱) کوئی شخص کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے،تو صرف ''اموال زکوٰۃ'' ہی صدقہ میں جائیں گے؛ تاکہ خود اس کو دست سوال دراز نہ کرنا پڑے،(۲) زندیق کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی،(۳) مشترک کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان بناتا ہے، ضائع شدہ سامان کا ضامن ہوگا،(۴) اعداء اسلام کی فوج کچھ مسلمانوں کو ڈھال بنائے اور تیر اندازی کی صورت میں پہلے ان یرغمال مسلمانوں کے نشانہ بننے کا اندیشہ ہوتو مجبوراً اس اندیشہ کے باوجود حملہ کیا جائے گا،(۵) ــــ غور کیا جائے تو ان میں سے متعدد مسائل کو مالکیہ نے ''مصالح مرسلہ'' کی فہرست میں جگہ دی ہے اور احناف نے ان ہی کو ''استحسان'' کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

حنابلہ

فقہاء حنابلہ نے احکام شرعیہ کے جن مصادر کا ذکر کیا ہے، گو ان میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں ملتا؛لیکن ان فقہاء کی تصریحات اور اجتہادات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ بھی معاملات اور عادات کے باب میں مصالح مرسلہ کو فیصلہ کی بنیاد واساس بنانے میں مالکیہ سے پیچھے نہیں ہیں؛البتہ وہ مصالح کو قیاس صحیح ہی کے ذیل میں استعمال کرتے ہیں،بقول شیخ ابوزہرہؒ: لأنه یری أنه داخل فی باب القیاس الصحیح،(۶) اسی بنا پر مختلف علماء نے

(۱) البحرالرائق: ۲/۲۶۶، کتاب الزکوۃ، باب مصرف الزکوٰۃ۔
(۲) المبسوط: ۱۲/۹۳، کتاب الھبۃ، باب الصدقۃ۔
(۳) ردالمحتار: ۳/۵۸۴، کتاب الجہاد، باب المرتد۔
(۴) بدائع الصنائع: ۴/۲۱۱، کتاب الاجارۃ، فصل فی حکم الاجارۃ۔
(۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/۱۵۸۔
(۶) احمد بن حنبل حیاتہ وعصرہ-آراؤہ الفقہیۃ: ۳۰۹۔

حنابلہ کی طرف ''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے کی نسبت کی ہے، خود نجم الدین طوفی حنبلیؒ جو اپنی آزاد خیالی میں خاصے بدنام ہیں، فرماتے ہیں: ''**الراجح المختار اعتبار المصالح المرسله**''۔(۱)

چنانچہ حنبلی دبستانِ فقہ کے مشہور نمائندہ اور ترجمان حافظ ابن قیمؒ کا یہ قول بہت معروف اور بعد کے مصنفین کے درمیان زبان زدِ عام و خاص ہے کہ جن احکام سے عدل و انصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہوں، وہ اللہ کی شریعت اور اس کا دین ہے: **فاذا ظهرت أمارات العدل واسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه**،(۲) یہی وجہ ہے کہ فقہاء حنابلہ کی آراء میں قدم قدم پر مصالح کی رعایت اور مصالح کی بنا پر فتاویٰ ملتے ہیں، مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینے کا حکم اور شہر بدر کرنے میں بھی فتنہ ہو تو حبس و قید؛ تاکہ لوگ اس کے فتنہ سے محفوظ رہ سکیں، صحابہؓ کو برا بھلا کہنے والے کے لئے توبہ یا سزا کا وجوب اور سلطان کے لئے اس بات کی اجازت نہ ہونا کہ وہ ایسے مجرمین کو معاف کر دیں، رمضان میں دن کے وقت شراب پینے والے پر حد کے علاوہ مزید شدت برتنا،(۳) کاشتکاروں اور اہلِ صنعت کو لوگوں کی ضروریات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مناسب اُجرت لے کر کام پر مجبور کرنا، نیز بعض خاص حالات میں گراں فروشی کرنے والے تجار کے لئے اشیاء کی لازمی قیمت متعین کر دینا کہ اس سے زیادہ میں سامان فروخت کرنے کے مجاز نہ ہوں،(۴) —— اس لئے حق یہی ہے کہ فقہاء حنابلہ بھی ''مصالح مرسلہ'' کا اعتبار کرتے ہیں؛ البتہ اس اصطلاح اور تعبیر کو اختیار نہیں کرتے؛ اسی لئے طوفیؒ کہتے ہیں کہ گو بعض لوگوں نے فقہاء حنابلہ کی طرف مصالح کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے اور خاص کر شیخ ابو محمدؒ سے یہ رائے نقل کی ہے؛ لیکن میرا تجربہ ہے کہ جب ہمارے فقہاء احکام کی توجیہ کرتے ہیں تو مصلحت کی بنیاد پر بھی رائے قائم کرتے ہیں :

(۱) شرح مختصر الروضہ: ۳/۲۱۱۔ (۲) الطرق الحکمیۃ: ۱۴۔
(۳) اعلام الموقعین: ۴/۳۷۷۔ (۴) الطرق الحکمیۃ: ۲۲۴ تا ۲۳۹۔

رأیت من وقفت علی کلامه منهم حتی الشیخ ابا محمد فی کتبه إذا استغر قوا فی توجیه الا حکام یتمسکون بمناسبات مصلحیة ۔(۱)

شوافع

استحسان اور استصلاح کے سب سے بڑے ناقد امام شافعیؒ اور فقہاء شوافع ہیں، یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے استحسان کو ایک نئی شریعت وضع کرنے کے مترادف قرار دیا ہے اور استحسان کے رد میں اپنی مایۂ ناز کتاب ''الام'' میں ایک مستقل باب ''کتاب ابطال الاستحسان'' کے عنوان سے قائم کیا ہے؛(۲) لیکن کوئی بھی فقہ جو رواں دواں زندگی کا ساتھ دینا چاہتی ہو اور مختلف عہد، علاقوں اور تہذیبوں میں اپنی نافعیت کی ضمانت چاہتی ہو، اس کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ کو نئے حالات پر احکام شرعیہ کے انطباق کے لئے اساس و بنیاد بنائے؛ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعد کے فقہاء شوافع نے بتدریج مصالح مرسلہ کو ایک اصل شرعی کی حیثیت سے قبول کیا ہے؛ چنانچہ علامہ زنجانیؒ لکھتے ہیں :

ذهب الشافعی إلی ان التمسک بالمصالح المستندة إلی کلي الشرع ، و إن لم تکن مستندة الی الجزئیات الخاصة المعینة جائز ۔(۴)

امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص و مقرر جزئیات کی بجائے شریعت کی کلیات و عمومی مقاصد و اُصول سے ہم آہنگ مصلحتیں ہوں، تو ان کو بھی قبول کر لینا جائز ہے۔

---

(۱) شرح مختصر الروضہ: ۳/۲۱۰۔

(۲) الأم للشافعی: ۷/۳۰۹۔

(۴) تخریج الفروع علی الاصول: ۱۶۹۔

امام الحرمینؒ سے بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ مصلحتیں جو نصوص سے ثابت اور معتبر مصالح سے قریب ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قابل قبول ہیں، (۱) اور اسی طرح کی بات امام غزالی کی کتاب ''المنخول'' کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے، (۲) یہی وجہ ہے کہ مختلف فقہاء نے فقہاءِ شوافع کی طرف مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی صراحت تک نقل کی ہے، چنانچہ اسنویؒ نے امام الحرمینؒ کی طرف مصالح مرسلہ کے مطلقاً حجت ہونے کی نسبت کی ہے اور ابن حاجبؒ نے یہی بات خود امام شافعیؒ کے بارے میں کہی ہے، امام غزالیؒ کی طرف بھی منسوب ہے کہ وہ خاص شرطوں کے ساتھ مصالح مرسلہ کو معتبر مانتے تھے، (۳) امام غزالی نے اگر چہ 'استصلاح' کا رد کیا ہے؛ لیکن ان کی پوری بحث دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ بعض خاص شرطوں کے ساتھ وہ بھی ضرورت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہیں اور فرماتے ہیں :

فاذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع
فلا وجه للخلاف فى اتباعها۔ (۴)

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ اپنی مشہور اور مایۂ ناز کتاب ''قواعد الاحکام'' میں جہاں کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا بحیثیت دلیل شرعی ذکر کرتے ہیں، وہیں پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے ''استدلال معتبر'' کا ذکر بھی آتا ہے اور مختلف جزوی احکام کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں کہ مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ کے سلسلہ میں شریعت کے مقاصد کے تتبع کے بعد اس بات کا عرفان واعتقاد حاصل ہوتا ہے کہ مصلحتوں کو نظر انداز کرنا اور مفاسد کے قریب جانا جائز نہیں، اگر چہ ان مصالح کے سلسلے میں اجماع، یا قیاس، یا نص موجود نہ ہو، (۵) اسی لئے صاحب مختصر الروضہ کا بیان ہے کہ مالکیہ کے علاوہ بعض شوافع بھی ''مصالح مرسلہ'' کو حجت مانتے ہیں :

---

(۱) البرہان فی اصول الفقہ: ۲/۱۶۱، المنخول: ۱/۴۴۲، ضوابط المصلحۃ: ۴۷-۳۷۲۔
(۲) حوالۂ سابق: ۳۷۵۔ (۳) دیکھئے: الشافعی لابی زہرہ: ۲۰-۳۱۹۔
(۴) المستصفی: ۱/۱۴۱۔ (۵) قواعد الاحکام: ۲/۴۶۔

وقال مالک وبعض الشافعية : هی حجة لأنا علمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلة كثيرة ۔ (۱)

اس لئے امام قرافیؒ نے جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ وہ صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے، ہاں، یہ ضرور ہے کہ تعبیر اور بعض جگہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے قواعد اور اُصول میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔(۲)

مصالح مرسلہ کیلئے شرطیں

اہم بات یہ ہے کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی کیا شرطیں ہیں، علامہ شاطبی مالکیؒ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تین شرطوں کا ذکر فرماتے ہیں، اول یہ کہ اس مصلحت اور مقاصد شریعت کے درمیان ہم آہنگی (ملائمت) پائی جاتی ہو، نہ اُصولِ شرع میں سے کسی اصل کے منافی ہو، نہ شریعت کے ادلۂ قطعیہ میں سے کسی دلیل کے مغائر، دوسرے: مصلحت ان اُمور سے متعلق ہو، جن میں عقل و مصلحت کو ملحوظ رکھا جاتا ہو، تعبدی اُمور میں سے نہ ہو، تیسرے: اس مصلحت کو قبول کرنے کا مقصود دین میں کسی حرج کا دفع کرنا، یا شریعت کی کسی بات کا تحفظ کرنا ہو۔(۴)

فقہاءِ شوافع میں امام غزالیؒ کی تحریروں سے بھی وہ شرطیں منقح ہوتی ہیں، جو مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہیں، وہ بھی تین ہیں: اول یہ کہ وہ مصلحت ضرورت کے درجہ کی ہو، حاجت اور تحسین کے قبیل سے نہ ہو، (۵) دوسرے: وہ مصلحت اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں قطعی ہو، محض احتمال وظن کے درجہ کی نہ ہو، تیسرے: وہ مصلحت جو کلی یعنی عمومی ہو، جو کسی ایک فرد یا چند متعین افراد سے متعلق نہ ہو؛ بلکہ عام مسلمانوں سے کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو۔(۶)

---

(۱) قواعد الاحکام: ۲/ ۱۸۱۔
(۲) شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۲۱۰۔
(۴) الاعتصام: ۲/ ۳۰۷۔
(۵) ضرورت، حاجت اور تحسین کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔
(۶) المستصفیٰ: ۱/ ۱۴۱۔

فقہاء حنابلہ میں صاحبِ ''مختصر الروضہ'' کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہائے حنابلہ بھی امام غزالیؒ کی طرح ضرورت ہی کے درجہ کی مصلحت کو معتبر تسلیم کرتے ہیں، تحسینی اور حاجی احکام میں ''مصلحت مرسلہ'' کو معتبر نہیں مانتے، (۱) خود نجم الدین طوفیؒ شارح ''مختصر الروضہ'' نے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اور ضرورت و حاجت اور تحسین میں فرق کو تکلف قرار دیا ہے، طوفی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی فعل میں محض مصلحت ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور فساد محض ہو تو ایسا عمل نادرست ہوگا اور اگر مفسدہ اور مصلحت دونوں پہلو موجود ہوں اور کوئی ایک پہلو راجح اور غالب ہو تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر دونوں برابر ہوں تو دونوں میں سے ایک پہلو کو اختیار کریں گے، یا جب تک کوئی وجہ ترجیح نہ قائم ہوجائے، توقف کریں گے، پس اگر مصلحت حاجت یا تحسین کے درجہ کی بھی ہو؛ لیکن اس میں فساد کا پہلو نہ ہو تو وہ مصلحت یقیناً معتبر ہوگی، ہاں اگر اس مصلحت کے مقابلہ میں کوئی مفسدہ بھی موجود ہو اور وہ مصلحت شریعت کے پانچوں مقاصد میں سے کسی مقصد کی تکمیل کے لئے ''ضرورت'' کا درجہ رکھتی ہو تو ایسی صورت میں مفسدہ کا پہلو پائے جانے کے باوجود یہ مصلحت معتبر اور راجح ہوگی۔(۲)

احناف کے یہاں غالباً اس سلسلے میں زیادہ وضاحت نہیں ملتی؛ البتہ شیخ ابوزہرہؒ نے عام حنفیہ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو اس وقت معتبر مانتے ہیں جب کہ وہ شریعت کے اُصول ثابتہ سے قریب ہو۔(۳)

فقہاء کی ان وضاحتوں سے جو بات واضح ہوتی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ :

(۱) مصلحت مقاصد شریعت سے مطابقت رکھتی ہو، جیسے کسی حرج کو دفع کرنا۔

(۲) جن احکام میں مصلحت کو بنیاد بنایا جائے، ضروری ہے کہ وہ تعبدی اُمور نہ ہوں کہ ایسے احکام میں بِن سمجھے ہی تسلیم و رضا کا سرخم کرنا مقصود ہے۔

---

(۱) مختصر الروضۃ مع الشرح: ۳/۲۰۴-۲۰۹۔ (۲) شرح مختصر الروضۃ: ۳/۱۶-۲۱۴، ملخصاً۔
(۳) مالک لابی زہرہ: ۳۳۹۔

(۳) اس مصلحت میں یا تو مجرد نفع ہو، یا اگر نقصان ومفسدہ بھی ہو تو اس کی نافعیت اور مصلحت کا پہلو غالب ہو۔

امام غزالیؒ اور شوافع، نیز بعض حنابلہ نے ''مصلحت'' پر عمل کو جو اضطرار کے درجہ کے ساتھ مخصوص رکھا ہے، وہ کافی محل غور ہے اور خود شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں مصالح پر مبنی جو جزئیات ہیں، ان کا تجزیہ کیا جائے تو شاید اس اُصول کی تصدیق نہ ہو سکے، فقہاء کا عام طریقہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے ایسے احکام، جو عام لوگوں سے متعلق ہوں، کے بارے میں وہی رعایت برتی جاتی ہے، جو ''ضرورت'' کی صورت میں دی جاتی ہے، بلکہ خود سیوطی کے بقول ''حاجت''، عمومی ہو یا خصوصی، بعض اوقات ضرورت کے حکم میں ہوتی ہے: ''الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة''۔(۱)

اگر اِن مصالح اور نصوص میں تعارض ہو؟

اخیر میں اس بات پر بھی روشنی ڈالنی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف ایسی مصلحت ہو جو مقاصد شریعت سے پوری طرح ہم آہنگ ہو، دوسری طرف اس قضیۂ خاص میں کوئی ایسی نص موجود ہو، جو اس مصلحت پر عمل کی اجازت نہ دیتی ہو تو نص اور مصلحت میں کس کو ترجیح حاصل ہوگی اور کس کو نظر انداز کیا جائے گا؟ اس پر فقہاء کے ان اُصول سے روشنی حاصل کی جاسکتی ہے جو ''قیاس'' اور ''نص'' کے درمیان اختلاف سے متعلق ہے، اور ان کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) ایسی نصوص جو اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہوں اور اپنے معنی ومقصود پر ان کی دلالت بھی بے غبار ہو، ''مصلحت'' کے ان سے متعارض ہونے کی اول تو شاید ہی کوئی نظیر مل سکے؛ لیکن اگر ایسی صورت پیش ہی آجائے تو بہ مقابلہ ''نص''، مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا، اس سلسلہ میں صرف نجم الدین طوفیؒ کا شاذ قول ہے، جو قطعی نصوص کو بھی ''مصالح'' کے مقابلہ رد کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔(۲)

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱/۸۷۔ (۲) شرح مختصر الروضہ: ۳/۲۱۶، طوفی کی فکر پر مفصل رد، اور خود طوفی کے مسلک ومشرب کے لئے ملاحظہ ہو: ضوابط المصلحۃ: ۱۶-۲۰۲۔

(۲) نص اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے معنی پر دلالت اور اپنے مفہوم میں وضاحت کے لحاظ سے قطعی نہ ہو، ظنی ہو، ایسی صورت میں فقہاء کے تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں :

(الف) شوافع کا : کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

(ب) حنابلہ کا : کہ مصلحت اس صورت میں نا قابل قبول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثار صحابہؓ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

(ج) احناف اور مالکیہ کا : کہ ایسی صورت میں مصلحت کی بنا پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں ؛ بلکہ اگر نص کے ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبر واحد ہو، تو اس کو ترک بھی کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک مصالح کی بنا پر ''نصوص'' میں استثناء اور تخصیص کی بات ہے تو اس کی مثالیں بہ کثرت موجود ہیں، جو احناف کے یہاں ''استحسان'' اور مالکیہ کے نزدیک ''مصلحت مرسلہ'' یا ''سد ذریعہ'' وغیرہ کے عنوان سے ذکر کی گئی ہیں —— اور جہاں تک مصلحت کی بنا پر نصوص کو نظر انداز کرنے کی بات ہے تو اُصولی طور پر اس کا اندازہ اس قاعدہ سے ہوتا ہے، جو شاطبیؒ نے ابن عربیؒ سے نقل کیا ہے، کہ خبر واحد اگر شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے خلاف ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر عمل جائز نہیں، (۱) اور مصالح مرسلہ کے تحت آنے والے جو مسائل ذکر کئے جاتے ہیں، ان میں سے اکثر احکام میں حنفیہ بھی مالکیہ کے ہم خیال ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی صحیح ہے ؛ اس لئے کہ مصلحت مرسلہ کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل ومبہم احادیث کو ترک کردینا نص سے پہلوتہی نہیں ہے ؛ بلکہ شریعت کے اساسی مقاصد اور اس کے مسلّمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

---

(۱) الموافقات : ۳/ ۲۴۔

ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطیؒ نے یہ ثابت کرنے کی بڑی سعی کی ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی کسی بھی قسم کی نص کی موجودگی میں مصلحت کو معتبر نہیں مانتے، موصوف نے غالباً ایسا ان تجدد پسندوں کی زبان بندی کی غرض سے کیا ہے، جو طوفی کے ایک قولِ شاذ کو بنیاد بنا کر منصوصات پر یکسر خطِ نسخ پھیر دینا چاہتے ہیں؛ (۱) —— لیکن راقم سطور کا خیال ہے کہ نفسِ مصلحت کے مقابلہ میں ''نص'' کو ترک کرنا اور ایک ایسی مصلحت جس سے شریعت کے کسی اساسی مقصود کی تکمیل ہوتی ہو، کے مقابلہ کسی ایسی نص کو ترک کرنا، یا اس میں تخصیص کرنا جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نہ ہو، یعنی اس کا ذریعہ ثبوت یقینی نہ ہو، یا اس کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت واضح نہ ہو، کے درمیان بڑا فرق ہے، پہلی صورت درست نہیں ہے اور دوسری صورت کی گنجائش ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ یہ صورت یک نص پر دوسری نص کو ترجیح دینے کی ہے۔

● ● ●

---

(۱) دیکھئے: ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ، الباب الثانی: ۲۰۶۔

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اہمیت
اور
اس کے معتبر ہونے کے اُصول وشرائط

تمہید

''قانون'' اصل میں انسانی زندگی کی صحیح رہبری کا نام ہے، قانون دوطریقوں سے وجود میں آتا ہے: ایک اس فرد یا افراد کے مجموعہ کے ذریعہ جو لوگوں کے لئے کسی فعل کو جائز اور ناجائز قرار دینے کا حق رکھتا ہو، رومن قانون میں یہ حق بادشاہ، عدالت اور سرکاری مجالس کو حاصل ہوا کرتا تھا، رومی علاقوں کے عیسائیت میں داخل ہونے کے بعد گو عقیدہ وایمان کے اعتبار سے کسی قدر تبدیلیاں عمل میں آئیں؛ لیکن نظام قانون میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہو پائی؛ کیوں کہ حضرت مسیح کے ارشاد :

''خدا کا حق خدا کو اور قیصر کا حق قیصر کو دو''۔(۱)

کا مطلب یہی سمجھا گیا کہ قانون ملکی اور اُمور انتظامی میں مذہب کا کوئی دخل نہیں، مغرب کے موجودہ قانونی نظام میں بھی اسی طریقہ کو اختیار کیا گیا ہے اور آہستہ آہستہ ''خدا'' کا حق محدود سے محدود تر اور ''قیصر'' کا حق وسیع سے وسیع تر کیا جا تا رہا ہے۔

لیکن شریعت اسلامی نے انسان ظلوم وجہول کو بنیادی طور پر وضع قانون کی ذمہ داری سے سبک بار رکھا ہے، اس کے نزدیک قانون کا اصل سر چشمہ ذات خداوندی ہے، قرآن مجید نے

(۱) متیٰ:۲۲:۲۱۔

بار بار اس حقیقت کو واضح کیا ہے، ارشاد ہے: ''اَلَا لَهُ الْحُكْمُ'' (الانعام: ۶۲) اور فرمایا گیا: ''اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ'' (الاعراف: ۵۴) حتیٰ کہ یہ حق پیغمبر کو بھی نہیں دیا گیا، (التحریم: ۱) اور یہی عقل سلیم اور فطرت سلیمہ کا تقاضا ہے، خدا کائنات کا خالق ہے، وہ بشری کمزوریوں سے ماوراء ہے، انسانی حاجات سے بھی واقف ہے اور انسانی جذبات اور منافع و مضرات سے بھی آگاہ ہے؛ اس لئے ضرور ہے کہ زندگی کے حقائق کے بارے میں اسی کی ہدایت ''ہدایت کاملہ'' اور اسی کی رہبری ''صراط مستقیم'' ہو۔

قانون کا دوسرا سرچشمہ ''عامۃ الناس'' ہیں، عامۃ الناس جب کسی کام کو کرنے لگیں اور معاشرہ کے اچھے لوگ بھی اسے برا نہ سمجھیں تو یہ اس کام کے درست ہونے کی دلیل سمجھی جاتی ہے اور عام طور پر جس کام کو لوگ برا خیال کرتے ہوں، اس کو نادرست تصور کیا جاتا ہے، اسی کا نام ''عرف'' ہے، یہ تصور بعض تفصیلات اور شرائط و قیود کے فرق کے ساتھ قریب قریب دنیا کے تمام ہی قوانین میں پایا جاتا ہے، رومن لا (Roman Law) میں بھی اس کو نہایت اہمیت حاصل تھی؛ (۱) بلکہ ''وضعی قوانین'' میں بعض وجوہ سے اس کو زیادہ اہمیت حاصل تھی، اس لئے کہ عرفی قوانین کو براہ راست جمہور وضع کرتے ہیں اور حکومت و عدالت کے ذریعہ ہونے والی قانون سازی عوام کے نائبین کے ذریعہ عمل میں آتی ہے؛ اسی لئے جدید اُصولِ قانون میں بھی عرف و رواج کو نہایت اہم سرچشمۂ قانون تسلیم کیا گیا ہے۔

رواج کو کیوں قانون کا درجہ حاصل ہے؟ اس سلسلہ میں مشہور عالم قانون آرنٹس (Arnats) کا بیان ہے:

> قانون رسمی کے جائز ہونے کا سبب اس کی ذات میں موجود ہے، رسم اپنی نوعیت اور ماہیت کی بدولت قانون سمجھا جاتا ہے؛ کیوں کہ ہر ایک قوم یا ہر ایک سلطنت کی رعایا اپنے رسوم کے صحیح اور برحق

(۱) دیکھئے: احمد عبداللہ مسدوسی کی ''قانون روما'': ۱۲، القانون الرومانی والشریعۃ الاسلامیۃ: ۸٦۔

ہونے کا عقیدہ رکھتی ہے؛ اس لئے رسوم کے جائز منوانے کے واسطے یعنی رسوم کو اثر قانون بخشنے کے لئے کسی واضع قانون کی صریح یا معنوی منظوری کی ضرورت نہیں ہے۔(۱)

اسی طرح ایک اور ماہر قانون ''ون شید'' کہتے ہیں :

جو گروہ یا جماعت جس رسم پر عمل کرتی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس جماعت کے عقیدہ میں وہ رسم قانوناً جائز اور مستند کے مانند ہوتی ہے۔(۲)

دراصل جو چیز تعامل اور رواج کا درجہ حاصل کر لیتی ہے، ان کو نظر انداز کرنا اجتماعی مشقت کا باعث بن جاتا ہے، اس کو محدود تو کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یکسر نامعتبر قرار نہیں دیا جاسکتا، شریعت اسلامی کا مزاج اور اس کے نظام قانون کا بنیادی عنصر ہی یہی ہے کہ انسان کو حرج وتنگی سے بچایا جائے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ''(الحج:۷۸) اس لئے شریعت اسلامی میں بھی عرف ورواج کو خاص اہمیت دی گئی ہے، قرآن مجید کی زبان میں کہا جاسکتا ہے کہ عرف کا درجہ ''سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ''(النسا:۱۱۵) کا ہے، یہ انسان کو ''وضع قانون'' کا حق دینا نہیں ہے؛ بلکہ اس کے صالح اور مفسدہ سے خالی رواجات کو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہونے کی بنا پر خود شارع کی جانب سے قبول کیا جانا ہے۔

اسلام میں یہ نہایت اہم قانونی ماخذ ہے، جو اسلامی قانون میں ثبات ودوام کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کی لچک پیدا کرتا ہے اور اس کو بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگ رکھتا ہے، معاملات میں بے شمار احکام ہیں، جو اسی اصل سے متعلق ہیں، عرف کے ذریعہ شریعت کی بہت سی تعبیرات کا مصداق متعین کرنے میں مدد لی جاتی ہے اور اسی کے ذریعہ متکلم کا منشاء ومقصود جانا جاتا ہے۔

---

(۱) اُصول قانون:۱/۲۵۵، سرجان سامنڈ (ترجمہ: مولوی سید علی رضا)، ط: دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد۔

(۲) اُصول قانون:۱/۲۵۵، سرجان سامنڈ (ترجمہ: مولوی سید علی رضا)، ط: دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد۔

تاہم یہ قانون کا جس قدر اہم اور ضروری ماخذ ہے، اسی قدر نازک بھی ہے، اس سے تغافل جمود و جہالت ہے اور اس میں تساہل اباحیت کا دروازہ کھولنے اور انسان کو تمام پابندیوں سے آزاد کر دینے کے مترادف ہے؛ اسی لئے عرف کی حقیقت و اہمیت کو جاننا اور اس کو ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی اہم ہے کہ عرف کے معتبر ہونے کی شرائط اور اس کے استعمال کے اُصول پر گہری نظر ہو، پیش نظر تحریر میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ عرف کی حقیقت و اہمیت بھی واضح ہو اور اس کے اُصول و قواعد اور حدود و قیود بھی منقح کئے جائیں۔

عرف وعادت کی حقیقت اور اس کی قسمیں

لغوی معنی

''عرف'' کے لغوی معنی جانی پہچانی چیز ہونے کے ہیں، ابن منظور کا بیان ہے :

العرف والعرفان والعارفة بمعنی واحد ، أي : ضد النکر ۔ (۱)

عرف، عرفان اور عارفہ ایک ہی معنی میں ہے، یعنی یہ ''نکر'' (ان پہچانے ہونے) کی ضد ہے۔

کسی شئی کا اعتراف کرنے میں چوں کہ یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اس کے نزدیک اس پر فلاں شخص کا حق معلوم و معروف ہے، اسی لئے عرف اعتراف کے معنی میں بھی آتا ہے؛ چنانچہ اگر کہنا ہو کہ فلاں شخص کے ایک ہزار باقی ہونے کا میں اعتراف کرتا ہوں تو کہا جاتا ہے :

له علي ألف عرفا ۔ (۲)

مجھے اپنے ذمہ اس کے ایک ہزار واجب ہونے کا اعتراف ہے۔

---

(۱) الاجتہاد مالانص فیہ:۱۸۱، نیز دیکھئے: لسان العرب:۹/۲۳۶۔

(۲) الاجتہاد مالانص فیہ:۱۸۱، نیز دیکھئے: القاموس المحیط:۱۰۸۳۶۔

''عادت'' کا لفظ ''عَود'' سے ماخوذ ہے، عود کے معنی کسی چیز کے مکرر پیش آنے کے ہیں، عادت بھی ایسی ہی باتوں کو کہا جاتا ہے، جس کا انسان خوگر ہوجاتا ہے اور اسے بار بار کرتا ہے، لسان العرب میں اس کا معنی ''دَیْدَن'' سے کیا گیا ہے، جو طریقہ اور کسی چیز پر استمرار کو بتلاتا ہے، ''عادات'' اور ''عَوْد'' اس کی جمع ہے۔(۱)

اصطلاحی تعریف

عرف وعادت کی تعریف میں مختلف تعبیرات اختیار کی گئی ہیں :

- العادۃ ھی الأمر المتکرر من غیر علاقۃ عقلیۃ ۔ (۲)
کسی عقلی تعلق کے بغیر بار بار پیش آنے والی بات کا نام ''عادت'' ہے۔
- العادۃ والعرف ما استقر فی النفوس من جھۃ العقول وتلقتہ الطباع السلیمۃ بالقبول ۔ (۳)
عادت وعرف وہ ہے جو عقل کی طرف سے نفوس میں قرار پائے اور طبیعت سلیمہ اس کو قبول کرے۔
- ما تعارفتہ العقول وتلقتہ الائمۃ بالقبول ۔ (۴)
جس سے عقل مانوس ہوا ور ائمہ اس کو قبول کریں۔
- عادۃ جمھور قوم فی قول أو عمل ۔ (۵)

(۱) لسان العرب: ۳۱۶/۴۔
(۲) شامیؒ نے اسی طرح نقل کیا ہے، (رسائل ابن عابدین: ۱۱۳/۲) اور یہی زیادہ صحیح ہے، بعض کتابوں میں ''ولو من غیر علاقۃ عقلیۃ'' ہے۔(تیسیر التحریر: ۳۱۷/۱)
(۳) رسائل ابن عابدین: ۱۱۴/۲۔
(۴) الفوائد الجنیہ: ۲۹۱۔
(۵) المدخل الفقہی العام للزرقاء: ۸۴۰/۲۔

قول یا عمل میں جمہور قوم کی عادت ''عرف وعادت'' ہے۔

● ما تعارفه جمهور الناس صاروا عليه ، سواء كان قولا أو فعلا أو تركا ۔ (۱)

جس پر عام لوگوں کا رواج ہو اور وہ اس پر عمل پیرا ہوں، چاہے قول ہو یا فعل یا ترک، عرف وعادت ہے۔

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی کچھ ڈاکٹر عبد الکریم زیدانؒ نے لکھا ہے، (۲) اور اس طرح کی بات ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ نے بھی کہی ہے، (۳) ان تمام تعریفات کو ملحوظ رکھ کر یوں کہا جاسکتا ہے :

قول، فعل یا ترک کے بارے میں عام لوگوں (جمہور) کا وہ طریقہ، جو عقلی تلازم کا نتیجہ نہ ہو، عرف وعادت ہے۔

اس تعریف میں قول، فعل اور ترک کی وضاحت ہر طرح کے قولی اور فعلی عرف کو جامع ہے، ''جمہور'' کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ عرف کے تحقق کے لئے اجماع کی طرح اُمت کا اتفاق ضروری نہیں اور نہ اس میں مجتہدین اُمت کی شمولیت ہی ضروری ہے، عرف کے لئے کوئی قرینۂ عقلی مطلوب نہیں، بہ تقاضائے عقل کسی بات کا مروج ومعمول بن جانا تلازم ہے نہ کہ عرف عادت —— بعض اہل علم نے عرف میں یہ قید بھی لگائی ہے کہ طباع سلیمہ اس کو قبول کرتی ہوں، مگر اس قید کے بعد ''عرف فاسد'' عرف کے دائرہ سے باہر ہوجائے گا؛ اس لئے میں نے اس قید کو نظر انداز کیا ہے۔

عرف وعادت میں فرق

عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں، اور ہے تو کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں

(۱) المدخل فی الفقہ الاسلامی للشلبی: ۲۶۰۔ (۲) المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ: ۲۰۵۔

(۳) اُصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۸۲۸۔

تین نقاطِ نظر پائے جاتے ہیں: اول یہ کہ عرف کے مقابلہ عادت عام ہے؛ کیوں کہ عادت کا اطلاق عامۃ الناس کے ساتھ ساتھ افراد و اشخاص کے فعل پر بھی ہوتا ہے اور عرف کا تعلق عام لوگوں کے قول و فعل سے ہے۔(۱)

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عرف کا تعلق قول سے ہے اور عادت کا فعل سے؛ چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے: ''**العادۃ : العرف العملی**''۔(۲)

تیسری رائے یہ ہے کہ عرف و عادت مترادف ہیں اور ان دونوں میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے، ڈاکٹر عبدالوہاب الخلافؒ، ڈاکٹر عبدالکریم زیدانؒ وغیرہ نے اسی کو ترجیح دیا ہے،(۳) اور یہی زیادہ صحیح ہے، شخصی عادتوں جیسے حیض وغیرہ سے متعلق لفظ عادت کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے، اصطلاحی اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی اصطلاح ہے، اسی طرح عادت کا ماخذ ''عود'' اور ''معاودہ'' ہے اور بظاہر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اس مادہ کا اطلاق فعل پر ہو قول پر نہ ہو۔

عرف اور اجماع

عرف اور اجماع کے درمیان کئی جوہری فرق پائے جاتے ہیں، یہ فرق حقیقت کے اعتبار سے بھی ہے اور اثر اور نتیجہ کے اعتبار سے بھی، مختلف اہل علم نے اس پہلو پر گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر طیب خضریؒ نے ان سب کو جمع کر دیا ہے، وہ اس طرح ہے :

(۱) عرف، عام لوگوں کے قول و عمل سے وجود میں آتا ہے، جب کہ اجماع میں عام لوگوں کی رائے کو کوئی دخل نہیں، یہ صرف مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

(۲) اجماع کے لئے ضروری ہے کہ تمام مجتہدین اس پر متفق ہوں، ایک شخص بھی اختلاف رائے رکھتا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا، عرف جمہور اور اکثر لوگوں کے قول و فعل سے

---

(۱) المدخل الفقہی العام: ۲/۸۳۹۔

(۲) دیکھئے: تفسیر التحریر: ۱/۳۱۷، نیز دیکھئے: کشف الأسرار للبخاری: ۲/۱۷۵۔

(۳) علم اُصول الفقہ للخلاف: ۸۹، المدخل للدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ: ۲۰۵۔

عبارت ہے، اگر بعض لوگ کسی لفظ سے اس سے مختلف معنی مراد لیتے ہوں، یا ان کا فعل عام لوگوں کے طریقہ سے مختلف ہو تو اس سے عرف کا وجود میں آنا متاثر نہیں ہوگا۔

(۳) اجماع سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے، جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، عرف سے ثابت شدہ حکم میں تبدیلی عمل میں آتی رہتی ہے؛ بلکہ بعض دفعہ تغیر عرف کی بنا پر حکم میں تبدیلی واجب ہوجاتی ہے۔

(۴) اجماع نص کے مقابلہ میں بھی معتبر ہے؛ کیوں کہ وہ خود بھی دلیل قطعی ہے، اور اگر عرف نص سے متصادم ہو، یہاں تک کہ عرف اور نص میں سے کسی ایک پر عمل کرنا دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو بالاتفاق عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

(۵) اجماع ایک بار کے اتفاق سے منعقد ہوجاتا ہے اور عرف تکرار و استمرار کا تقاضا کرتا ہے۔

(۶) جب ایک بار کسی مسئلہ پر اجماع منعقد ہوگیا تو اب اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی؛ لیکن عرف کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کسی معاملہ میں عرف پایا جاتا ہو پھر بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے گا۔(۱)

عرف قولی و فعلی

عرف کی اپنے موضوع اور محل کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عرف قولی، عرف فعلی، بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنی میں مروج ہوجائے اور جب وہ لفظ بولا جائے تو کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہی معنی سمجھا جائے، یہ عرف قولی یا عرف لفظی ہے، ہاں، اگر لفظی یا عقلی قرینہ کی بنیاد پر کوئی معنی مراد لیا جائے تو یہ عرف نہیں ہے؛ بلکہ مجاز ہے، مثلاً: ایک شخص کہتا ہے کہ میں نے تم کو یہ چیز دس روپیہ میں ہبہ کی، تو گو اس نے لفظ ہبہ کا استعمال کیا ہے؛ لیکن اس سامان کی قیمت اور عوض کی تعیین اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ہبہ کے بجائے خرید

(۱) الاجتہاد فی مالانص فیہ: ۲/ ۱۸۴-۱۸۵۔

وفروخت مراد ہے، یہ لفظی قرینہ ہے، یا جیسے کوئی شخص کہے کہ عدالت نے فلاں کے خلاف فیصلہ کر دیا ہے تو گو یہاں لفظ عدالت کا استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن مراد عدالت میں کام کرنے والے جج ہیں؛ اس لئے سمجھا یہی جاتا ہے کہ جج نے فیصلہ کیا ہے، یہاں قرینۂ عقلی کے تحت مراد متعین ہوئی ہے، پس یہ صورتیں عرف کی نہیں ہے؛ بلکہ معنی مجازی مراد لینے کی ہیں۔(۱)

عرف لفظی کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، تو مراد مطلقاً گھر میں داخل ہونا ہوگا، یعنی جب وہ گھر میں داخل ہوگا، تب وہ حانث ہوجائے گا، اگر صرف اپنے پاؤں گھر کے اندر رکھے تو حانث نہیں ہوگا۔(۲)

کسی علاقہ میں جو عمل مروج ہوجائے، وہ عرف فعلی ہے، جیسے: کرایہ دار سے پگڑی لینا، یا موجودہ دور میں بعض اشیاء کی خریدی پر ایک مدت کے لئے بائع کی طرف سے گارنٹی۔

عرفِ عام

عرف کی وسعت اور اس کے دائرہ رواج کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرفِ عام، عرفِ خاص۔

عرفِ عام وہ ہے جو کسی معاملہ میں تمام علاقوں کے تمام لوگوں میں مروج ہو، جیسے کاریگر سے جوتے اور سامان وغیرہ بنوانا اور آرڈر دیتے وقت ہی مستقبل میں بننے والی چیز کی خرید وفروخت کرلینا، جس کو اصطلاح میں ''استصناع'' کہتے ہیں، آج کل تعمیرات، کارخانوں اور بھاری مشنریز کی خرید وفروخت میں اس طریقہ سے فائدہ اُٹھایا جاتا ہے، فقہاء نے اس کی مثال میں حمام کے کرایہ کو ذکر کیا ہے کہ حمام میں کتنی دیر غسل کرنے والا ٹھہرے گا اور کتنا پانی اس کے زیر استعمال لائے گا؟ یہ متعین نہیں ہے، مگر عرف کی بنا پر یہ صورت جائز ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر عرف عام ہونے کے لئے پوری دنیا کے تمام طبقوں کا مشترکہ رواجی عمل ہونا ضروری ہو تو پھر جن حضرات کے نزدیک عرف خاص کا اعتبار نہیں، صرف عرف عام ہی کا

(۱) المدخل الفقہی العام: ۲/۸۴۶-۸۴۵۔

(۲) المدخل الفقہی العام: ۲/۸۴۷، اُصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/۸۲۹۔

اعتبار ہے، ان کے نزدیک عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی اور لا حاصل بات ہوگی؛ اس لئے کہ سوائے ایک دو معاملات کے (جو قدیم زمانوں سے مروج ہیں) شاید ہی کوئی اور معاملہ ہو جو عرف عام کا مصداق ثابت ہو سکے، اصل یہ ہے کہ جب تک خلافت اسلامیہ کا تصور تھا، پورا عالم اسلام ایک ملک تصور کیا جاتا تھا، قانون میں بھی ایک درجہ یکسانیت تھی اور ایک مقام سے دوسرے مقام آمد و رفت ہوا کرتی تھی، تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے زیادہ تفاوت نہیں تھا، اس لئے وہاں کے رواج میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا تھا؛ لہٰذا یہ تمام علاقے ایک ملک اور ایک تہذیبی اکائی کے درجہ میں تھے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ عالم اسلام لخت لخت ہے، مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد غیر مسلم ملکوں میں آباد ہے، ان ممالک کی تہذیب، سماجی زندگی، معاملات کے طور و طریق اور رواجات میں بھی نمایاں فرق ہے؛ اس لئے فی زمانہ ہر ملک کی حیثیت مستقل سماجی اور تہذیبی اکائی کی ہے، اور اگر اس ملک کے تمام شہروں اور طبقات میں کوئی بات مروج ہو جائے تو وہ عرف عام ہی کے حکم میں ہے، مثلاً شیخ زرقاءؒ نے عرف عام کی تعریف تو وہی کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی؛ لیکن عرف عام کی مثال کے طور پر اس بات کو ذکر کیا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ معجّل اور کچھ حصہ مؤجل مانا جائے گا؛ کیوں کہ بلاد اسلامیہ میں آج کل یہی رواج ہے، (۱) ظاہر ہے کہ یہ تمام دنیا کا مشترکہ رواجی عمل نہیں ہے، اس کے لئے ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ عام طور پر فقہاء نے جہاں جہاں عرف خاص کی مثال دی ہے، وہاں ایک شہر کا نام لیا ہے، جیسے: بغداد، کوفہ، بلخ، ظاہر ہے کہ محض ایک شہر کا رواج عرف عام نہیں ہو سکتا؛ لیکن اس سے یہ نتیجہ بھی نکالنا شاید صحیح نہ ہو کہ جب تک کوئی عرف پوری دنیا میں مروج نہ ہو جائے اس وقت تک وہ لائق اعتبار ہی نہ ہوگا۔

لہٰذا عرف عام کی تعریف یوں کی جانی چاہئے کہ ''ایک ملک کے مختلف شہروں، علاقوں اور طبقوں کے مشترکہ رواج کا نام عرف عام ہے''۔

(۱) المدخل الفقہی العام: ۲/ ۸۴۸۔

عرفِ خاص

ایک شہر، ایک علاقہ یا ایک پیشہ کے لوگوں کا عرف، عرفِ خاص ہے، جیسے قاہرہ کا یہ عرف کہ لوگ کچھ معاوضہ لے کر کسی کے حق میں اپنے وظیفہ سے سبکدوش ہوجاتے تھے، اسی طرح قاہرہ میں گھر فروخت کیا جاتا تو سیڑھی کو بھی مبیع میں شامل تصور کیا جاتا، (۱) یا جیسے آج کل کمپنی کی جانب سے بعض مصنوعات کے بارے میں ایک مخصوص مدت تک کی گارنٹی، اسی طرح تاجروں کی دستاویزات کو دیون کے ثابت کرنے میں حجت ماننا۔ (۲)

عرفِ صحیح و فاسد

عرف کے مقبول اور نامقبول ہونے کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں: عرفِ صحیح اور عرفِ فاسد۔

عرفِ صحیح کی تعریف مختلف اہل علم نے الفاظ کے کسی قدر فرق کے ساتھ کی ہے:

- ما تعارف علیه الناس کلهم أو بعضهم و لم یدل علیه دلیل من الشارع علی فساده و بطلانه۔ (۳)

جو تمام یا کچھ لوگوں کا رواج ہو اور اس کے فاسد و باطل ہونے پر شارع کی جانب سے کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

- ما تعارفه الناس دون أن یحرم حلالاً أو یحل حراماً۔ (۴)

لوگوں کا ایسا رواج جو تحریم حلال یا تحلیل حرام کے دائرہ میں نہ آتا ہو۔

زحیلیؒ کی مذکورہ تعریف الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ وہی ہے جو شیخ عبد الوہاب الخلافؒ نے کی ہے، (۵) ڈاکٹر عبد الکریم زیدانؒ نے بعض قیود کا اضافہ کر کے عرفِ صحیح کی غالباً زیادہ جامع تعریف کی ہے، فرماتے ہیں:

(۱) الاشباہ والنظائر مع الحموی: ۳۱۸۰-۳۲۴۔ (۲) اُصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/ ۸۳۰۔
(۳) الاجتہاد فی مالانص فیہ: ۱۸۹۔ (۴) اُصول الفقہ للزحیلی: ۲/ ۸۳۰۔ (۵) علم اُصول الفقہ: ۸۹۔

ما لا يخالف نصا من نصوص الشريعة ولا قاعدة من قواعدها، و إن لم يرد به نص خاص ۔ (۱)

جو شریعت کی نصوص میں سے کسی نص کے اور قواعد شرع میں سے کسی قاعدہ کے خلاف نہ ہو، اگرچہ کہ خود اس کے بارے میں خصوصی نص موجود نہ ہو۔

اس طرح اب عرفِ صحیح کی تعریف یوں ہوگی :

ایسا قولی یا فعلی رواج جس کو قبول کر لینے کی وجہ سے کوئی نص معطل اور بالکلیہ عمل سے محروم نہ رہ جاتی ہو اور وہ رواج شریعت کے مسلمہ عمومی قواعد و مقاصد کے خلاف نہ ہو۔

یہیں سے عرف فاسد کی تعریف بھی نکل آئی کہ عرف فاسد ایسا رواج ہے کہ اگر اس کو قبول کرلیا جائے تو کسی نص پر عمل فوت ہوجائے، یا وہ رواج شریعت کے تسلیم شدہ اُصول وقواعد سے متصادم ہو، جیسے: سودی معاملات، شراب نوشی، جوئے پر مبنی کھیل اور کاروبار۔

عرف کا اعتبار

عرف اور قرآن

عرف کے معتبر ہونے پر مختلف آیات و روایات سے استدلال کیا جاتا ہے، تاہم ان میں بعض دلائل ایسے ہیں، جن سے مدعا کا ثابت کرنا مشکل نظر آتا ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے :

خذ العفو و أمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ۔ (۲)

معاف کیجئے، معروف کا حکم دیجئے اور جاہلوں سے صرف نظر فرمایئے۔

(۱) المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية: ۲۰۶۔

(۲) الاعراف: ۱۹۹، الفوائد الجنية: ۲۸۹، اور مختلف اہل علم نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں عرف سے اصطلاحی عرف مراد لینا صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے کہ یہاں عرف سے ''معروف'' اور بھلائی مراد ہے نہ کہ اصطلاحی عرف، قرآن مجید کے سیاق وسباق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرف یہاں کوئی فنی اصطلاح نہیں ہے — شیخ زرقاءؒ کے بقول زیادہ سے زیادہ عرف کے مسئلہ میں اس سے ''استیناس'' کیا جاسکتا ہے، (۱) البتہ یہ ضرور ہے کہ قرآن مجید نے بہت سی تعبیرات کی قطعی مراد اور حد متعین نہیں کی ہے؛ بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ لوگوں کے عرف ورواج سے اس کا مفہوم متعلق رکھا گیا ہے، مثلاً :

وَاَشۡهِدُوۡا ذَوَیۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ ۔ (الطلاق:۲)

یہاں قرآن یا حدیث نے عدل کا متعین مفہوم ظاہر نہیں کیا ہے، جو اس بات کی علامت ہے کہ ہر زمانہ کے احوال کے لحاظ سے اس کا مصداق متعین ہوا کرے گا، اسی طرح قرآن مجید نے دُودھ پلانے والی ماں کے نفقہ کے بارے میں کہا ہے: ''عَلَى الۡمَوۡلُوۡدِ لَهٗ رِزۡقُهُنَّ وَ كِسۡوَتُهُنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ'' (البقرۃ:۲۳۳) یہاں معروف سے وہی مقدار مراد ہے جو رواجی طور پر دی جاتی ہے — پس یہ عرف کے معتبر ہونے پر نسبتاً زیادہ واضح دلیل ہے۔

عرف اور حدیث

اِس حدیث سے بھی عرف کی حجیت پر استدلال کیا گیا ہے :

ما راٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن ۔ (۲)

مسلمان جسے بہتر سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے اور علامہ علائیؒ سے منقول ہے کہ یہ مرفوع نہیں ہے، موقوف ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کسی ضعیف سند سے بھی ثابت نہیں، (۳) عام طور پر اس روایت کی نسبت مسند احمد کی طرف کردی گئی ہے؛ لیکن

(۱) المدخل الفقہی العام:۱/۱۳۳۔ (۲) المعجم الأوسط، حدیث نمبر:۳۶۰۲۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم:۱/۹۳۔

علامہ سخاویؒ کی تحقیق ہے کہ اصل میں اس نسبت میں لوگوں کو وہم ہوا ہے، درحقیقت امام احمدؒ نے ''کتاب السنۃ'' میں اس روایت کو ذکر کیا ہے نہ کہ مسند میں، سخاویؒ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ حدیث ''حسن'' کے درجہ کی ہے۔(۱)

پس گو یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے؛ لیکن احکام شرعیہ میں صحابی کا قول حدیث مرفوع ہی کے درجہ میں ہے، اس روایت سے عرف کی حجیت اور اس کا معتبر ہونا واضح طور پر ثابت ہوتا ہے؛ اس لئے کہ کسی چیز کا مروج ہوجانا اور لوگوں کا اس رواج پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کو بہتر سمجھتے ہیں۔

اسی طرح آپ ﷺ نے حضرت ہندہ زوجۂ ابوسفیانؓ سے نفقہ کے بارے میں فرمایا :

خذی أنت وبنوک مایکفیک بالمعروف۔ (۲)

تم اور تمہارے بچے اتنی مقدار لے لیں، جو مروجہ طریقہ پر کافی ہوجائے۔

اس روایت میں ظاہر ہے کہ معروف سے نفقہ کی عام مروج مقدار مراد ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے زمانۂ بعثت سے پہلے عربوں میں بعض معاملات سے متعلق جو طریقہ مروج تھا، اس کو باقی رکھا، جیسے: قانونِ دیت، اُفتادہ زمین کو آباد کرنے کا حق، نکاح میں کفاءت وغیرہ، اس سے بھی عرف کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

عرف اور قیاس

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، علامہ شاطبیؒ نے اس سلسلہ میں جو وجوہ لکھی ہیں، ان میں دو نکتوں کی طرف اشارہ کردینا کافی ہوگا :

ووجه ثالث : وهو أنه قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد ....۔

(۱) غمز عیون البصائر: ۱/ ۲۹۵۔ (۲) بخاری، کتاب البیوع، حدیث نمبر: ۲۰۹۷۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ شارع نے مصلحتوں کا اعتبار کیا ہے تو پھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ شریعت عرف وعادت کا اعتبار کرتی ہے۔

ووجه رابع : وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف مالا يطاق وهو غير جائز وغير واقع ۔ (۱)

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر عرف وعادت کا اعتبار نہ ہوتو حد طاقت سے بڑھ کر تکلیف کی نوبت آئے گی اور یہ ناجائز بھی ہے اور خلافِ واقعہ بھی۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف کے معتبر ہونے کی اصل وجہ یہی ہے کہ اگر عرف کا اعتبار بالکل ہی نہ کیا جائے تو اس سے حرج وتنگی پیدا ہوجائے گی اور یہ منشاءِ قرآنی: ''مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' (الحج:۷۸) کے مغائر ہوگا؛ اس لئے عقل وقیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عرف کی ایسی صورتیں جن میں کتاب وسنت پر عمل بالکلیہ فوت نہ ہوتا ہو، معتبر اور درست ہوں۔

عرف اور اجماع

جہاں تک اجماع کی بات ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ فی الجملہ عرف وعادت کے معتبر ہونے پر فقہاء کا اجماع واتفاق بھی پایا جاتا ہے، شاید ہی کوئی قابل ذکر عالم ہو، جس نے عرف وعادت کو بالکل نامعتبر مانا ہو، بقول مصطفیٰ زرقاءؒ :

والاجتهادات الفقهية فى الإسلام متفقة على هذا الاعتبار للعرف ، و إن كان بينها شئ من التفاوت فى حدوده ومداه ۔ (۲)

اسلام میں فقہی اجتہادات عرف کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، گو ان میں حدود وشرائط کے بارے میں کسی قدر اختلاف رائے ہے۔

---

(۱) الموافقات:۲/ ۲۱۲۔

(۲) المدخل الفقہی العام:۱/ ۱۴۴۔

اس سلسلہ میں میں تمام اہل علم کی رائے نقل کرنا مشکل بھی ہوگا اور طول کلام کا باعث بھی، اس لئے ائمہ اربعہ کی فقہ سے متعلق بعض نمائندہ اہل علم کی رائے نقل کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

حنفیہ

فقہاءِ حنفیہ عرف کا اعتبار کرنے اور اس پر احکام کی بنیاد رکھنے میں پیش پیش ہیں، علامہ ابن نجیم مصریؒ کا بیان ہے :

واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلک أصلاً ۔ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ عرف وعادت کا معتبر ہونا بہت سے فقہی احکام کی بنیاد ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو ایک اصل قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''قنیہ'' سے نقل کیا ہے :

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف ۔ (۲)

مفتی وقاضی کے لئے ظاہر مذہب پر فیصلہ کرنا اور عرف کو چھوڑ دینا جائز نہیں۔

مالکیہ

فقہاءِ مالکیہ میں اُصول وقواعد کے اعتبار سے علامہ قرافیؒ کا جو پایہ ہے، وہ محتاجِ اظہار نہیں، قرافیؒ کا بیان ہے :

بجميع هذه المسائل والأبواب التي سردتها مبنية على العوائد غير مسألة الثمار المؤبرة بسبب أن

(۱) الأشباہ والنظائر: ۱/۹۷، القاعۃ السادسۃ۔

(۲) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۵۔

مدركها النص والقياس ، وما عداها مدركه العرف والعادة ، فإذا تغيرت العادة أو بطلت بطلت هذه الفتاوىٰ وحرمت الفتوىٰ بها لعدم مدركها ، فتأمل ذلک ؛ بل تتبع الفتاوىٰ هذه العوائد كيفما تقلبت كما تتبع النقود فی كل عصر وحين ۔ (۱)

یہ مسائل اور فقہی ابواب جن کا میں نے ذکر کیا، تابیر کئے ہوئے پھلوں کے مسئلہ کے سوا عادت پر مبنی ہیں ؛ کیوں کہ مذکورہ مسئلہ کی اساس نص اور قیاس ہے اور دوسرے مسائل کی اساس عرف وعادت ہے ؛ لہٰذا عرف بدل جائے یا ختم ہوجائے تو یہ فتاویٰ بھی باطل ہوجائیں گے اور اس کی اساس و بنیاد کے فوت ہوجانے کے باعث اس کے مطابق فتویٰ دینا حرام ہوگا، یہ قابل غور نکتہ ہے ؛ بلکہ ایسے فتاویٰ عرف کے تابع ہوتے ہیں، جیسی تبدیلی رونما ہو، ویسا ہی حکم ہوگا، جیسا کہ ہر زمانہ اور عہد میں بدلتے ہوئے سکوں کا حکم ہوتا ہے۔

ابو اسحاق شاطبیؒ نے اُصول فقہ اور اسلام کے فلسفہ تشریع پر اپنی مایۂ ناز تالیف ''الموافقات'' میں اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور عرف و عادت کے معتبر ہونے پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر عادت کا اعتبار نہ ہو تو یہ ناقابل برداشت تکلیف کا باعث ہوگا، اور نہ شریعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے نہ عملاً احکام شریعت میں ایسی بات پائی جاتی ہے۔(۲)

شوافع

کہا جاتا ہے کہ فقہاء شوافع کے یہاں عرف کا اعتبار بہ مقابلہ حنفیہ اور مالکیہ کے کسی قدر کم پایا جاتا ہے ؛ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ شوافع عرف کو کوئی اہمیت دیتے ہی نہیں، شیخ الاسلام حافظ عزالدین عبدالسلامؒ نے باضابطہ عرف وعادت کے معتبر اور احکام میں مؤثر ہونے پر اس عنوان سے فصل قائم کی ہے :

(۱) کتاب الفروق: ۲۸۸/۳۔ (۲) دیکھئے: الموافقات: ۲۱۲/۲۔

فصل فی تنزیل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صریح الأقوال فی تخصیص العموم وتقیید المطلق وغیرهما وله أمثلة ۔ (۱)

عرف وعادت اور قرائن کے — عام میں تخصیص اور مطلق کی تقیید کے لئے — صریح اقوال کے درجہ میں ہونے کا بیان، اور اس کی متعدد مثالیں ہیں ۔

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں :

إعلم أن اعتبار العادة والعرف رجعَ إلیه فی الفقه مسائل لا تعد کثرة ۔ (۲)

فقہ میں اتنے سارے مسائل عرف وعادت پر مبنی ہیں کہ کثرت کی وجہ سے ان کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔

شیخ عبداللہ جرہزی شافعیؒ (م:۱۲۰۱ھ) کا بیان ہے :

واعتبرت ، أی : العادة کالعرف وهو ما تعارفه العقول وتلقته الأئمة بالقبول فی مسائل کثیرة لم تنحصر لقائل فیشق حصرها ۔ (۳)

عرف کی طرح عادت بھی معتبر ہے، عادت سے مراد وہ رواج ہے، جو عقل کے لئے مانوس ہو اور اس کو ائمہ نے قبول کیا ہو، اس کا اعتبار اتنے بہت سارے مسائل میں کیا گیا ہے کہ ان کا احاطہ مشکل ہے۔

حنابلہ

حنبلی دبستانِ فقہ کے ایک اہم نمائندہ اور ترجمان حافظ ابن قیم جوزیؒ نے زمان وحالات اور علاقہ وعادات کے تغیر کی وجہ سے فتویٰ میں تبدیلی پر ایک مستقل اور طویل فصل قائم فرمائی ہے اور اس کا عنوان اس طرح قائم کیا ہے :

(۱) قواعد الأحکام: ۱۲۶۔ (۲) الأشباه والنظائر للسیوطی: ۱۸۲۔ (۳) الفوائد الجنیة: ۱/۹۱-۲۹۰۔

فصل فی تغیر الفتوی واختلافها بحسب تغیر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد ۔ (۱)

زمانہ ومکان، حالات، نیتوں اور عادتوں میں تغیر کی وجہ سے فتاویٰ میں تغیر اور اختلاف کا بیان۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس فصل کے تمہیدی کلمات یہاں ذکر کئے جائیں، جوحقیقت یہ ہے کہ اہل بصیرت کے لئے سرمۂ چشم اور مشعل راہ کا درجہ رکھتا ہے:

یہ فصل بہت نفع کی حامل ہے اور اس سے ناواقفیت کے باعث شریعت کے بارے میں بڑی شدید غلطی واقع ہوئی ہے، جوتنگی، مشقت اور ایسی چیزوں کا مکلف قرار دینے کا باعث بنا ہے کہ یہ روشن شریعت جوحکمت ومصلحت کے اعلیٰ معیار پر پوری اُترتی ہے، ایسا حکم نہیں دے سکتی؛ کیوں کہ شریعت کی بنیاد و اساس حکمتوں اور بندوں کی دنیوی واُخروی مصلحتوں پر ہے۔

یہ شریعت تمام تر عدل ہے، تمام تر رحمت ہے، تمام تر مصلحت اور تمام تر حکمت ہے؛ لہٰذا جب بھی کوئی بات عدل کے بجائے ظلم بن جائے اور رحمت کے بجائے زحمت ہوجائے، اصلاح کے بجائے فساد کا باعث ہونے لگے، اور حکمت کے مطابق ہونے کے بجائے خلاف حکمت ہوجائے تو گو اسے بتاویل احکام شریعت میں جگہ دی جائے، وہ حکم شریعت نہیں ہوسکتا، شریعت انسانیت کے درمیان اللہ کا عدل، مخلوق کے درمیان اس کی رحمت، زمین پر اس کا سایہ راحت اور خدا کی حکمت اور رسول کی صداقت پر سچی اور بھرپور دلیل ہے۔(۲)

---

(۱) إعلام الموقعین: ۳/ ۱۴۔ (۲) إعلام الموقعین: ۳/ ۱۴-۱۵۔

ائمہ اربعہ کے نقاطِ نظر پر ایک نظر

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ فی الجملہ عرف وعادت کے معتبر ہونے پر اُمت کا اجماع واتفاق ہے؛ البتہ یہ ممکن ہے کہ عرف وعادت کے اُصول کو برتنے میں مختلف مکاتبِ فقہ کے رویوں میں فرق محسوس کیا جائے، اسی طرح اُصولی طور پر عرف وعادت کو اہمیت دینے میں بھی مختلف دبستانِ فقہ میں تفاوت محسوس ہوتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں عرف وعادت احکام کا ایک ماخذ اور سرچشمہ ہے؛ چنانچہ حنفیہ کے یہاں عرف وعادت استحسان کا اور مالکیہ کے یہاں مصالح مرسلہ کا نہایت اہم حصہ ہے، شوافع اور حنابلہ نے عرف وعادت کو محض ایک فقہی قاعدہ کا درجہ دیا ہے اور اسی حیثیت سے اس کا ذکر بھی کیا ہے۔

عرف لفظی کا اعتبار

عرفِ لفظی کے احکام شرعیہ میں مؤثر ہونے پر قریب قریب فقہاء متفق ہیں اور دو مواقع ہیں، جہاں عرف لفظی کے اثر انداز ہونے کو دیکھا جاسکتا ہے، ایک اس وقت جب کہ عرف اور لغت میں تعارض ہو، دوسرے اس وقت جب عرف اور نص کے اطلاق میں تعارض واقع ہو۔

عرف اور لغت میں تعارض

اگر عرف اور لغت میں تعاوض ہوتو اتفاق ہے کہ عرف کو ترجیح حاصل ہوگی؛ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے یمین کے بارے میں زیلعیؒ سے اُصول نقل کیا ہے :

> الأیمان مبنیة علی العرف لا علی الحقائق اللغویة ۔ (۱)
>
> اَیمان عرف پر مبنی ہیں نہ کہ لغوی معنوں پر۔

نیز فرماتے ہیں :

> ومنها : ألفاظ الواقفین تبتنی علی عرفهم کما فی

(۱) الأشباہ والنظائر: ۹۷۔

وقف فتح القدير ، وكذا لفظ الناذرو الموصى والحالف ، وكذا الأقارير تبتنى عليه ۔ (۱)

اسی میں سے یہ ہے کہ وقف کرنے والوں کے الفاظ عرف پر مبنی ہیں، جیسا کہ ''فتح القدیر'' کے کتاب الوقف میں ہے اور یہی حکم نذر ماننے والے، وصیت کرنے والے اور قسم کھانے والے کے الفاظ کے ہیں، اسی طرح اقرار بھی عرف ہی پر مبنی ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

التحقيق أن لفظ الواقف والموصى والحالف والناذر و كل عاقد يحمل على عادته فى خطابه ولغته التى يتكلم بها واقف لغة العرب ولغة الشارع أولا ۔ (۲)

حقیقت یہ ہے کہ وقف و وصیت کرنے والے، قسم کھانے اور نذر ماننے والے، نیز ہر معاملہ کرنے والے کا کلام اس عرف پر محمول کیا جائے گا، جو اس کی گفتگو میں مروج ہے اور اس زبان پر جو وہ بولتا ہے، چاہے وہ عربی لغت اور شارع کے استعمال کے مطابق ہو یا نہیں؟

علامہ قرافیؒ کا بیان ہے :

الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية ۔ (۳)

رواجی مفاہیم لغوی معنی پر مقدم ہیں۔

فقہائے شوافع کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ عرف مقدم ہوگا یا معنی لغوی؛ لیکن امام بغویؒ اور امام غزالیؒ جیسے اساطین علماء کا رجحان اسی طرف ہے کہ عرف کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (۴)

---

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱/ ۸۰، القاعدہ السادسۃ العادۃ محکمۃ۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۳۳۔

(۳) کتاب الفروق: ۱/ ۱۷۳۔ (۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی: ۸۹-۱۸۸، الفوائد الجنیۃ والمواہب السنیۃ: ۳۰۴۔

عرف اور اطلاقِ شارع میں تعارض

اگر عرف اور شریعت کی تعبیر میں تعارض ہو تو کلام الناس میں عرفی معنی کو ترجیح ہوگی؛ چنانچہ علامہ سیوطیؒ کا بیان ہے کہ عرف کے شریعت کے ساتھ تعارض کی دو صورتیں ہیں :

أحدهما : أن لا يتعلق بالشرع حكم فيقدم عليه عرف الاستعمال ، فلو حلف : لا يأكل لحماً ، لم يحنث بالسمك و إن سماه الله لحماً ۔ (۱)

ایک یہ کہ شریعت کا کوئی حکم متعلق نہ ہو، تو عرف مقدم ہوگا؛ چنانچہ اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھالے تو مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا، گو اللہ تعالیٰ نے اس کو بھی گوشت (لحم) سے موسوم کیا ہے۔

والثاني : أن يتعلق به حكم فيقدم على عرف الاستعمال فلو حلف : يصلي ، لم يحنث إلا بذات الركوع والسجود ۔ (۲)

دوسرے: وہ جس سے کوئی حکم متعلق ہو، یہ عرف پر مقدم ہے؛ لہٰذا اگر نماز پڑھنے کی قسم کھالے تو رُکوع وسجدہ والی نماز ہی پڑھنے سے حانث ہوگا۔

فقہاءِ حنفیہ میں ابن نجیمؒ نے بھی اس مسئلہ کو وضاحت سے بیان کیا ہے اور لکھا ہے :

إذا تعارض قدم عرف الاستعمال خصوصاً في الأيمان ۔ (۳)

تعارض پیدا ہوجائے تو خاص کر ایمان میں عرف مقدم ہوگا۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۷۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۸۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم: ۹۷۔

فقہاء نے اس کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً کوئی شخص فراش یا بساط پر نہ بیٹھنے کی قسم کھائے تو گو قرآن نے زمین کو فراش وبساط سے تعبیر کیا ہے؛ لیکن چوں کہ عرف میں زمین کو فراش وبساط نہیں کہتے؛ اس لئے زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح چراغ کی روشنی سے فائدہ نہ اُٹھانے کی قسم کھالے تو گو سورج کو چراغ (سراج) کہا گیا ہے؛ لیکن چوں کہ عرف میں ایسا نہیں کہا جاتا؛ اس لئے سورج کی روشنی سے استفادہ کرنے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں۔

عرفِ قولی کے معتبر ہونے پر کچھ فقہی نظیریں!

واقعہ یہ ہے کہ فقہاء کے یہاں عرفِ قولی کے معتبر ہونے کی اتنی ساری نظیریں ہیں کہ ان کو جمع کرنا مشکل بھی ہے اور باعث طوالت بھی، بطور نمونہ چند مسائل ذکر کئے جاتے ہیں :

● جانور کی ملکیت میں دو شخص شریک ہوں اور ایک نے دوسرے سے کہا : ''قاصرتک بکذا ومرادہ بعتک حصتی من ہذہ الدابۃ بکذا'' تو یہ اس کی طرف سے اپنے حصہ کی بیع متصور ہوگی۔(۱)

● اگر کسی شخص نے مکان فروخت کیا اور کہا ''کوم ترا'' یا جانور فروخت کیا اور کہا: ''مکسرۃ محطمۃ'' یا کپڑا فروخت کرتے ہوئے کہا: ''حراق علی الزناد'' یا کوئی بھی چیز فروخت کرتے ہوئے کہا: ''حاضر حلال'' تو یہ الفاظ عیوب سے بریٔ الذمہ ہونے کو ظاہر نہیں کرتے ہیں ؛ لیکن چوں کہ علامہ شامیؒ کے زمانہ میں اسی مقصد کے لئے یہ تعبیرات اختیار کی جاتی تھیں ؛ اس لئے اس بات پر فتویٰ دیا گیا کہ اگر بیچنے والے نے معاملہ طے پاتے وقت یہ الفاظ کہہ دیئے تھے تو اب وہ سامان میں پائے جانے والے عیب سے بریٔ الذمہ تصور کیا جائے گا۔(۲)

---

(۱) ردالمحتار: ۴/۹، کتاب البیوع۔

(۲) دیکھئے: ردالمحتار: ۴/۹۵، کتاب البیوع، باب خیار العیب۔

● اگر مرد کہے: ''عليّ الطلاق'' (مجھ پر طلاق ہے) تو گو اُصولاً یہ تعبیر غلط ہے؛ لیکن چوں کہ فقہاءِ متأخرین کے دور میں اس طرح طلاق دینے کا رواج عام ہوگیا تھا، اس لئے فقہاء نے اس لفظ سے بھی طلاق واقع ہونے کا حکم فرمایا۔(۱)

● اسی طرح لفظ ''حرام'' اصل میں لفظ طلاق کے لئے کنایہ ہے اور اس کا تقاضہ ہے کہ جب تک شوہر طلاق ظاہر نہ کرے، طلاق واقع نہ ہو؛ لیکن عرف کی بنا پر فقہاء نے اس لفظ سے بلا نیت طلاق واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔(۲)

● اگر کوئی شخص وقف یا وصیت میں کہے کہ حسب وظیفۂ شرعی اس کو تقسیم کیا جائے تو چوں کہ عرف میں وظیفۂ شرعی کا مطلب بہ مقابلہ عورت کے مرد کے لئے دوگنا سمجھا جاتا ہے، اس لئے وقف ووصیت میں اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔(۳)

● اگر کسی علاقہ میں تزویج کی بجائے نکاح کے لئے ''تجویز'' کا لفظ استعمال کیا جانے لگے تو وہاں اس لفظ سے ہی نکاح منعقد ہوجائے گا۔(۴)

غرض فقہاء کے یہاں بیسیوں جزئیات ہیں جو عرف قولی کے معتبر ہونے پر مبنی ہے، علامہ شامیؒ نے ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اُصول بیان کیا ہے :

> الواجب حمل كلام كل عاقد على عادته و إن خالفت لغة العرب والشرع ۔ (۵)
>
> معاملہ کرنے والے کے کلام کو عرف و عادت پر محمول کرنا واجب ہے، گو یہ عرب اور شرع کی لغت کے خلاف ہو۔

(۱) ردالمحتار: ۲/ ۴۳۲، کتاب الطلاق، باب صریح الطلاق۔
(۲) ردالمحتار: ۲/ ۵۱۵ کتاب الطلاق، باب صریح الطلاق، ط: رشیدیہ کوئٹہ۔
(۳) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۴۵۔
(۴) ردالمحتار: ۳/ ۱۹، کتاب النکاح۔
(۵) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۴۷۔

عرف قولی اور قواعد فقہیہ

فقہ کا اساسی قاعدہ ''العادۃ محکمۃ''، عرف لفظی اور عرف عملی دونوں ہی کو معتبر قرار دیتا ہے؛ کیوں کہ گذر چکا ہے کہ عادت میں قولی اور فعلی دونوں ہی طرح کا عرف داخل ہے، اسی طرح یہ قواعد بھی عرف قولی کو شامل ہیں :

- **استعمال الناس حجة یجب العمل بها ۔**
  یعنی کسی لفظ کا جس معنی میں استعمال مروج ہو جائے ، وہی معنی معتبر ہوگا۔
- **الحقیقة تترک بدلالة العادة ۔**
  از روئے لغت جو معنی حقیقی ہو، عرف کی بنا پر چھوڑ دیا جائے گا۔
- **لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان ۔**
  زمان و حالات کے تغیر سے احکام بدل جائیں گے ، (ظاہر ہے کہ تغیر طریقۂ عمل میں بھی ہوتا ہے اور طریقہ گفتگو میں بھی) ۔

اس طرح یہ قواعد عرف قولی کے معتبر اور مؤثر ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں ۔

عرف فعلی اور قواعد فقہیہ

احکام شرعیہ میں عرف عملی کے معتبر ہونے پر بھی اتفاق ہے اور مختلف قواعد فقہیہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے :

- **الثابت بالعرف کالثابت بالنص ۔**
  یہ امام سرخسیؒ کا مشہور قول ہے جس کو بہت سے مؤلفین نے نقل کیا ہے ، یعنی جن اُمور کے متعلق نص موجود نہ ہو، ان میں لوگوں کا تعامل نص کے درجہ میں ہوگا۔
- **المعروف عرفاً کالمشروط شرعاً ۔**
  یعنی اگر معاملہ میں کسی چیز کی صراحت نہ کی گئی ہو؛ لیکن رواجی اعتبار سے اس کو معاملہ میں شامل سمجھا جاتا ہے تو اس معمول کی بنا پر از خود وہ چیز شریکِ معاملہ متصور ہوگی :

● المعروف بین التجار کالمشروط بینهم ۔
تاجروں کے درمیان جو چیز مروج ہو، وہ صراحت کے بغیر ہی شرط کے درجہ میں ہوگی۔
اسی طرح اوپر جو قواعد ذکر کئے گئے ہیں :
● العادۃ محکمۃ ۔
● الحقیقۃ تترک بدلالۃ العادۃ ۔
● لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الازمان ۔
ان تمام قواعد کا عرف عملی سے متعلق ہونا ظاہر ہے۔

مالکیہ

حقیقت یہ ہے کہ فقہ کے چاروں دبستان فی الجملہ عرف عملی کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، مالکیہ میں ابو اسحاق شاطبیؒ نے تبدیلی عرف کی بنا پر تبدیلی احکام کی جن صورتوں کو بیان کیا ہے، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ ایک عمل ایک علاقہ میں قبیح سمجھا جاتا ہو اور وہی عمل دوسرے علاقہ میں قباحت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا ہو، جیسے: کھلے سر رہنا مشرقی علاقوں میں قبیح سمجھا جاتا ہے، مغربی علاقوں میں قبیح نہیں سمجھا جاتا ہے، (۱) اسی طرح معاملات سے متعلق عادتیں، کہ نکاح میں مہر کے کچھ حصے پر یکجائی سے پہلے قبضہ کیا جاتا ہو اور کچھ حصے پر یکجائی کے بعد، بعض اشیاء کی خرید و فروخت میں معروف طریقہ نقد کا ہے اور بعض اشیاء میں اُدھار کا۔ (۲)

شوافع

فقہاء شوافع میں عز الدین بن عبد السلام نے اس پر مستقل فصل قائم کی ہے کہ عادات بعض دفعہ صریح اقوال کے درجہ میں ہوتے ہیں، اور ان کے ذریعہ عام میں تخصیص اور مطلق میں تقیید کی جاسکتی ہے، جیسے: سونا چاندی اور جواہرات حفاظت کے لئے دیئے جائیں تو مقصود اسی طرح کی حفاظت ہوگی، جس طرح ان چیزوں کی حفاظت کی جاتی ہے، نہ یہ کہ کپڑے اور جلاون کی طرح اس کی حفاظت کی جائے، کسی شخص کو ایک مدت کے لئے اجیر رکھا جائے تو

---

(۱) الموافقات: ۲/۲۰۹۔ (۲) الموافقات: ۲/۲۱۰۔

مزدوری کے اوقات وہی ہوں گے، جو عادتاً ہوا کرتے ہیں، اسی طرح نماز، خورد ونوش، قضاء حاجت اور رات کا وقت عادت وتعامل کی بنا پر اس سے مستثنٰی ہوگا، اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں انھوں نے نقل فرمائی ہیں۔(۱)

حنابلہ

فقہاء حنابلہ میں حافظ ابن قیمؒ کا بیان ہے :

وقد أجری العرف مجری النطق فی أکثر من مائة موضع ۔ (۲)

سو سے بھی زیادہ مواقع پر عرف کلام کے درجہ میں ہوتا ہے۔

پھر ابن قیمؒ نے اس پر بہت سی مثالیں پیش کی ہیں، مثلاً یہ کہ اگر ایک شہر میں کئی طرح کے سکے چلتے ہوں اور معاملہ میں سکہ کی نوعیت متعین نہیں کی گئی ہو تو جو سکہ زیادہ مروج ہو، اس کا اعتبار ہوگا، مہمان کے سامنے کھانا رکھا جائے تو گو اس سے کھانے کو نہ کہا جائے پھر بھی عرف کے تحت اس کے لئے کھانا درست ہوگا، کھانے کی معمولی چیز گری ہوئی ہو تو اس کو کھانا درست ہوگا،(۳) کوئی شخص اُجرت لے کر کپڑا دھوتا یا سلتا ہو، روٹی یا گوشت پکاتا ہو، گیہوں پیستا یا حمالی کرتا ہو اور ایسے شخص سے شرط اور معاملہ کئے بغیر وہی کام لیا جائے، جس کو وہ مزدوری پر کیا کرتا ہے تو عرف کی بنا پر اُجرت واجب ہوگی۔(۴)

ابن قیمؒ نے عرف کے اعتبار اور مصالح کی رعایت میں بعض فقہاء کے جمود پر بڑی برہمی کا اظہار کیا ہے :

ومنها لو رأی شاة غیره تموت فذبحها حفظاً لمالیتها علیه کان ذلک أولی من ترکها تذهب ضیاعاً ، و إن کان من جامد الفقهاء من یمنع من

(۱) دیکھئے: قواعد الأحکام: ۳/ ۱۲۶-۱۳۶۔ (۲) اعلام الموقعین: ۲/ ۳۹۳۔
(۳) اعلام الموقعین: ۲/ ۳۹۳۔ (۴) اعلام الموقعین: ۳/ ۴۔

ذلک ، ویقول : هذا تصرف فی ملک الغیر ، ولم یعلم هذا الیابس أن التصرف فی ملک الغیر ، إنما حرمه الله لما فیه من الإضرار به ، وترک التصرف ههنا هو الإضرار ۔ (۱)

کسی اور شخص کی بکری کو مرتے ہوئے دیکھے اور اس لئے ذبح کردے کہ اس طرح اس کی مالیت اس پر محفوظ رہے گی ، تو یہ اس بات سے بہتر ہے کہ اس کو ضائع ہوتا ہوا چھوڑ دے ، اگرچہ بعض جامد فقہاء اس سے روکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف ہے ، اس ''مردخشک'' کو یہ نہیں معلوم کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس سے اس کو ضرر پہنچ سکتا ہے اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ تصرف نہ کرنے میں مالک کے لئے ضرر ہے۔

حنفیہ کے یہاں عرف فعلی کے معتبر ہونے کی چھ صورتیں

جہاں تک فقہاء حنفیہ کی بات ہے تو عرف عملی کا استعمال ان کے یہاں سب سے زیادہ ہے ، معاملات میں بھی اور انفرادی مسائل میں بھی ، اگر بحیثیت مجموعی ہم ان جزئیات پر نظر ڈالیں جو عرف و عادت پر مبنی ہیں تو خیال ہوتا ہے کہ حنفیہ کے یہاں بالعموم چھ مواقع پر عرف عملی سے فائدہ اُٹھایا جاتا ہے۔

(۱) بعض اوقات ایک لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے عام یا مطلق ہوتا ہے ؛ لیکن عرف ہمیں بتاتا ہے کہ متکلم کی مراد اس عام کے بعض مخصوص افراد ہیں ، جیسے : کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو وہ پکا ہوا گوشت کھانے سے ہی حانث ہوگا ، کچا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا ، اسی طرح قسم کھائی کہ وہ حیوان پر سوار نہیں ہوگا تو گو انسان بھی

(۱) اعلام الموقعین : ۲ / ۳۹۳۔

حیوان ہے، لیکن انسان پر سوار ہونے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا، (۱) اسی طرح اگر کسی شخص کو گوشت، روٹی یا کپڑا خریدنے کا وکیل بنایا تو جس طرح کا کپڑا وہاں پہنا جاتا ہے یا جس نوع کی غذا کھائی جاتی ہے، وکیل کے لئے اسی کا خریدنا ضروری ہوگا۔(۲)

(۲) بعض اوقات عرف عملی کے ذریعہ قاضی معاملات کے فیصلے میں اور مفتی احکام ومسائل کے متعلق رہنمائی میں مدد لیتا ہے، جیسے: کسی شخص نے بار برداری کے لئے سواری کرایہ پر لی تو وہ اس پر کتنے وزن کا سامان اُٹھانے کا مجاز ہوگا؟ یہ عرف ہی کے ذریعہ متعین ہوگا، (۳) اسی طرح گھر کی بیع میں اس کی کنجی کا داخل ہونا، (۴) اسی طرح یہ کہ کوئی چیز نقد واُدھار کی صراحت کے بغیر خریدی اور بیچی، اور وہاں ہفتہ وار قسط ادا کرنے کا رواج ہو، تو اسی پر محمول کیا جائے گا، اسی طرح کاتب کے ذمہ روشنائی اور قلم اور درزی کے ذمہ سوئی اور دھاگے کا ہونا وغیرہ۔(۵)

(۳) اسی سے قریب تر صورت یہ ہے کہ بعض معاملات مبہم طریقہ پر طے پاتے ہیں، عرف کے ذریعہ اس کا ابہام دُور ہوتا ہے، مثلاً: کسی شخص نے اپنی بچی کو نکاح کے وقت سامان دیا اور منکوحہ کا انتقال ہوگیا، اب باپ کہتا ہے کہ اس نے بطور عاریت کے دیا تھا، اور شوہر کہتا ہے کہ اس کو مالک بنادیا تھا؛ لہٰذا اب وہ متروکہ ہے تو ایسی صورت میں عرف کے مطابق فیصلہ ہوگا۔(۶)

---

(۱) النہر الفائق: ۳/۹۷، کتاب الایمان، باب الیمین فی الأکل والشرب الخ۔

(۲) تبیین الحقائق: ۴/۲۶۰-۲۵۸، کتاب الوکالۃ، باب الوکالۃ، بالبیع والشراء، العنایۃ: ۸/۳۲، کتاب الوکالۃ، فصل فی الوکالۃ فی الشراء۔

(۳) دیکھئے: رد المحتار: ۵/۲۲، کتاب الاجارۃ، باب مایجوز من الاجارۃ وما یکون خلافا فیہا۔

(۴) المدخل الفقہی العام: ۲/۸۸۶۔

(۵) الأشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/۸۱، المبحث الثانی۔

(۶) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۳۴۔

اسی طرح کسی شخص نے بنکر کے پاس اپنے بچے کو تعلیم کے لئے رکھا تو کام سکھانے والا اس لڑکے کو کارکردگی کی اُجرت دے گا یا یہ لڑکا اس کو کام سکھانے کی اُجرت دے گا؟ اس کا مدار بھی عرف پر ہے، گدھے کی خرید وفروخت میں اس سے متعلق زین وغیرہ کا داخل ہونا عرف ہی پر مبنی ہے، (۱) دھوبی کو کپڑا دیا اور اُجرت متعین نہیں کی تو عرف کی بنا پر اجارہ سمجھا جائے گا اور دھلائی کی اُجرت واجب ہوگی۔ (۲)

(۴) فقہاء حنفیہ نے بہت سے مواقع پر ان شرعی حدود ومقادیر کو بھی عرف کے ذریعہ متعین کیا ہے، جن کو نصوص میں مبہم رکھا گیا ہے، مثلاً یہ کہ پانی کی کثیر مقدار وہ ہوگی، جس کو لوگ کثیر سمجھیں، اسی طرح ماءِ جاری کی حد بھی بیان کی گئی ہے کہ جس کو لوگ جاری سمجھیں، وہ جاری ہے: ''الأصح أنه ما يعده الناس جارياً'' نماز میں عمل کثیر کے بارے میں بھی یہی فرمایا گیا ہے کہ ناظرین جس عمل کو کثیر سمجھیں، وہ کثیر ہے، اموالِ ربویہ میں جن کے کیلی یا وزنی ہونے کی صراحت نص میں موجود نہیں ہے، ان کے کیلی یا وزنی ہونے کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوگی۔ (۳)

(۵) بعض دفعہ عرف کے ذریعہ دلالۃً رضامندی ثابت کی جاتی ہے، جیسے درخت کے نیچے گرے ہوئے پھل کھانے کی اجازت، (۴) واقفین کی جانب سے مدرسین کے لئے عید، عاشورہ، رمضان وغیرہ کی تعطیلات کی تنخواہ کا مسئلہ۔ (۵)

(۶) اکثر اوقات عرفِ عملی کو قبول کر کے عام لوگوں سے حرج کو دُور کرنا مقصود ہوتا ہے؛ چنانچہ فقہاء حنفیہ نے بیع کے ساتھ ایسی شرط کو جائز قرار دیا ہے جو معروف ومروج ہو، (۶) فی زمانہ مشنریز خریدنے کی صورت میں کمپنی ایک مدت تک اس کی اصلاح ومرمت کی ذمہ داری

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۳۴۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۳۴۔
(۳) الأشباه والنظائر مع الحموی: ۱/ ۲۹۷-۲۹۶۔ (۴) الأشباه والنظائر مع الحموی: ۲/ ۲۹۶۔
(۵) الأشباه والنظائر مع الحموی: ۲/ ۳۰۱-۳۰۰۔ (۶) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۲۱۔

قبول کرتی ہے، یہ ایسی ہی شرطوں میں ہے، اسی طرح فقہاء مالکیہ اور فقہاء حنفیہ میں شمس الائمہ حلوانیؒ نے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، جس میں کچھ پھل نکل آئے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں اور ظاہر روایت اور جمہور فقہاء کے مسلک کے برخلاف علامہ شامی نے بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔(۱)

حقیقت یہ ہے کہ عرف پر مبنی بہت سے احکام اسی قبیل سے ہیں اور یہی احکام ہیں جن میں عموماً عرف اور کسی اور دلیل شرعی کے درمیان بظاہر تعارض کی صورت نظر آتی ہے، اب اس پر آگے گفتگو ہوگی کہ عرف اور کسی اور دلیل شرعی کے تعارض کی صورت میں کب کس کو ترجیح حاصل ہوگی؟

عرفِ عملی کے معتبر ہونے میں کب اختلاف ہے؟

میں نے بطور استقراء اور تتبع کے عرفِ عملی کے احکام پر اثر انداز ہونے کی مذکورہ چھ صورتیں نقل کی ہیں، ان کے علاوہ بھی اور صورتیں ممکن ہیں؛ تاہم ان میں سے پہلی صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک عرفِ عملی کلام کے عموم میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے؛ چنانچہ امام سرخسیؒ کا بیان ہے :

> تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال عرفاً ... فإذا تعارف الناس استعماله لشئ عينا کان ذلک بحکم الاستعمال کالحقیقة فيه وما سوی ذلک لانعدام العرف کالمهجور ۔ (۲)
>
> عرف کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہوجاتا ہے؛ لہٰذا جب لوگ کسی خاص چیز کے لئے استعمال کرنے لگیں، تو عرف کی بنا پر وہ اسی معنی میں ہوگا، دوسرا معنی عرف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے مہجور کے حکم میں ہوگا۔

---

(۱) اُصول الفقہ للزحیلی: ۲/ ۸۳۴۔ (۲) اُصول السرخسی: ۱/ ۱۹۰، فصل فی بیان جملۃ ما تترک بہ الحقیقۃ۔

فقہاءِ شوافع کے نزدیک عرفِ عملی کی وجہ سے کلام کے مفہوم میں تخصیص پیدا نہیں ہوتی، مثلاً کسی علاقہ میں غذا کے طور پر گیہوں ہی کھایا جاتا ہو اور وہ کھانا نہ کھانے کی قسم کھائے تو حنفیہ کے نزدیک وہ گیہوں کھانے کی صورت میں ہی حانث ہوگا، شوافع کے نزدیک اگر اس جگہ کی عادت کے برخلاف اس نے کوئی اور چیز کھالی تب بھی حانث ہوجائے گا۔(۱)

مالکیہ کے نزدیک بھی عرفِ عملی ''عام'' کی تخصیص نہیں کرسکتا؛ چنانچہ قرافیؒ نے اس کو اپنی بحث کا مستقل موضوع بنایا ہے اور اپنی تفصیلی بحث کا ماحصل یوں لکھا ہے :

إن العرف القولی یؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصاً وتقییداً و إبطالاً ، و إن العرف الفعلی لا یؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصاً ولا تقییداً ولا إبطالاً ۔ (۲)

عرفِ قولی لغوی معنی میں تخصیص وتقیید اور معنی لغوی کے ابطال کے اعتبار سے اثر انداز ہوتا ہے، عرفِ فعلی ان اعتبارات سے مؤثر نہیں ہوتا۔

عرفِ عام وخاص کا اعتبار

عرفِ عام کے معتبر ہونے پر تمام ہی لوگوں کا اتفاق ہے، اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ کلام الناس، جیسے: یمین، وقف، وصیت وغیرہ میں عرفِ خاص معتبر ہے، (۳) اسی لئے فقہاء اس طرح کے احکام میں مختلف علاقوں کے درمیان فرق کیا کرتے ہیں، مثلاً :

حلف لا یأکل لحما حنث بأکل الکبد والکراش علی ما فی الکنز مع أنه لا یسمی لحما عرفا ، ولذا قال فی المحیط : أنه إنما یحنث علی عادة أهل الکوفة وأما فی عرفنا فلا یحنث لأنه لا یعد لحما ۔ (۴)

(۱) دیکھئے: تیسیر التحریر: ۱/۳۱۷۔ (۲) کتاب الفروق: ۱/۱۷۳۔

(۳) شامیؒ نے ایک موقع پر اس کی صراحت کی ہے، دیکھئے: رسالہ ابن عابدین: ۲/۱۳۴۔

(۴) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔

قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو جگر اور آنت وغیرہ کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا؛ باوجودیکہ عرف میں ان کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے، اور اسی لئے ''محیط'' میں ہے کہ اہل کوفہ کے عرف کے مطابق تو حانث ہوجائے گا ؛ لیکن ہمارے عرف میں حانث نہیں ہوگا ؛ کیوں کہ اس کو گوشت شمار نہیں کیا جاتا۔

قال الزيلعي في قول الكنز : ''والواقف على السطح داخل'' أن المختار أنه لا يحنث في العجم ؛ لأنه لا يسمى داخلا عندهم ۔ (۱)

زیلعیؒ نے صاحبِؒ کنز کے اس قول ''چھت پر کھڑا ہونے والا داخل سمجھا جائے گا'' کے ذیل میں لکھا ہے کہ عجم میں حانث نہیں ہوگا ؛ کیوں کہ اہل عجم کے نزدیک اس کو داخل نہیں کہا جاتا۔

اختلاف اس صورت میں ہے جب عرف کا تعارض کسی دلیل شرعی سے پایا جائے، اس صورت میں عرف عام تو بعض شرائط کے ساتھ معتبر ہے ؛ لیکن عرف خاص معتبر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ قول راجح یہ ہے کہ عرف خاص معتبر نہیں ہوتا ہے، (۲) یہی بات علامہ ابن نجیمؒ نے بھی کہی ہے۔ (۳)

تاہم مشائخ حنفیہ کی ایک بڑی تعداد عرف خاص کو بھی مقبول و معتبر مانتی ہے؛ ابن نجیم کا بیان ہے :

ولكن أفتى كثير من المشائخ بإعتباره ۔ (۴)

بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۱۶۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۱۶۔

(۳) الأشباہ مع الحموی: ۱/ ۳۱۵۔ (۴) الأشباہ مع الحموی: ۱/ ۳۱۷۔

واقعہ یہ ہے کہ گو ابن نجیمؒ اور شامیؒ دونوں ہی نے قول راجح اس کو قرار دیا ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے بعض مسائل میں عرف خاص کا بھی اعتبار کیا ہے، اس سلسلے میں چند جزئیات ملاحظہ ہوں :

● بنکر کو دھاگہ حوالہ کیا گیا کہ وہ تہائی پر بُن کر دے، بلخ اور خوارزم کے مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ابو علی نسفیؒ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

● بلخ اور بخاریٰ کے عرف کو دیکھتے ہوئے بیع بالوفا کے جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے۔(۱)

● قاہرہ کے عرف کو دیکھتے ہوئے تقی الدین بن معروف زاہدؒ اور مولانا ابو السعودؒ وغیرہ نے ''پگڑی'' کی اجازت دی ہے۔(۲)

● قاہرہ میں کچھ پیسے لے کر وظائف سے دستبردار ہونے کا عرف پایا جاتا تھا؛ چنانچہ وہاں کے فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔(۳)

● بعض مشائخ بلخ نے حق شِرب کی خرید و فروخت کی مقامی عرف کو دیکھتے ہوئے اجازت دی ہے۔(۴)

● کھڑاوَن اس شرط کے ساتھ خرید کرنا کہ اس میں کیل لگادی جائے، علامہ ابن ہمامؒ نے اپنے دیار میں اس کی اجازت دی ہے اور علامہ شامی نے اس کو عرفِ خاص ہی کے زمرہ میں رکھا ہے۔(۵)

فقہاء حنابلہ کے یہاں جانوروں کو بٹائی پر دینا جائز قرار دیا گیا ہے، بظاہر یہ عرف خاص ہی کی قبیل سے ہے، (۶) ہمارے علماء ہند میں ہندوستان کے بعض علاقوں کے عرف کو دیکھتے ہوئے حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔(۷)

(۱) الأشباه والنظائر مع الحموی: ۱/۳۱۷-۳۱۶، رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔

(۲) دیکھئے: غمز عیون البصائر: ۱/۳۱۸، اور اس کے بعد۔ (۳) الأشباه والنظائر مع الحموی: ۱/۳۱۸۔

(۴) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۲۵۔ (۵) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۴۱، شیخ احمد زرقاء نے اس طرح کی کئی اور مثالیں نقل کی ہیں، شرح القواعد الفقهیه: ۲۲۰۔ (۶) المغنی: ۵/۷، کتاب الشرکة، فصل الشرک رجلان لکل واحد منهما دابة الخ۔ (۷) دیکھئے: امداد الفتاویٰ: ۳/۳۴۳ (مرتبہ: مفتی محمد شفیع صاحبؒ)۔

جن حضرات نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان کا خیال ہے کہ اگر ایک علاقہ کا عرف خاص نص میں تخصیص کا متقاضی ہے تو دوسرے علاقہ کا عرف اس کے خلاف ہے؛ لہٰذا محض شک کی وجہ سے نص کے عمومی حکم میں تخصیص کیوں کر روا رکھی جاسکتی ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک عرف خاص معتبر ہے، ان کا نقطۂ نظر ہے کہ تعامل نص کے عموم میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لہٰذا جیسے تمام علاقوں کا تعامل ان تمام لوگوں کے لئے تخصیص کا باعث ہے، اسی طرح ایک مخصوص علاقہ کا تعامل اس علاقہ کی حد تک کافی ہونا چاہئے۔(۱)

اسی لئے جن حضرات نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے، انھوں نے بھی یوں کہا ہے :

الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص ۔ (۲)

حکم عام عرف خاص سے ثابت نہیں ہوسکتا۔

علامہ حمویؒ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

یفهم منه أن الحکم الخاص یثبت بالعرف الخاص ۔ (۳)

اس سے واضح ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف و عادت کے اعتبار کرنے کی اصل وجہ لوگوں کو حرج سے بچانا ہے؛ کیوں کہ جو چیز رواج و عادت کا درجہ حاصل کرلے، اس سے روکنا لوگوں کے لئے باعث مشقت ہوجاتا ہے، علامہ شامیؒ کے الفاظ میں :

وفی نزع الناس عن عاداتهم حرج ۔ (۴)

پس جیسے عرف عام کو غیر معتبر قرار دینے میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگوں کے لئے حرج و دشواری ہے، اسی طرح عرف خاص کو غیر معتبر قرار دینے کی صورت میں اس علاقہ یا پیشہ کے لوگوں کے لئے مشقت پیدا ہوسکتی ہے؛ اس لئے صحیح یہی ہے کہ عرف خاص بھی معتبر ہے اور بہت سے اہل علم اور مشائخ کے فتاویٰ اس پر شاہد ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔ (۲) الاشباہ والنظائر مع الحموی: ۱/۳۱۵۔

(۳) غمز عیون البصائر: ۱/۳۱۵۔ (۴) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۴۰۔

عرفِ خاص اور کلامِ فقہاء میں تعارض

جن حضرات کے نزدیک عرف خاص معتبر نہیں ہے، ان کے نزدیک بھی فقہاء کی تصریحات یہاں تک کہ ظاہر روایت کے مقابلہ میں بھی عرف خاص معتبر ہے؛ چنانچہ علامہ شامیؒ کا بیان ہے :

فإن قلت : إذا كان على المفتي اتباع العرف و إن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص ، كما في القسم الأول ؟ وهو ما خالف فيه العرف النص الشرعي ، قلت : لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص ، وحاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا ، فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط ۔ (۱)

اگر تم کہو کہ جب مفتی پر عرف کی اتباع واجب ہے، گو ظاہر روایت کی صراحت کے خلاف ہو تو کیا اس مسئلہ میں بھی عرف عام و عرف خاص میں اس طرح کا فرق ہے جو پہلی صورت میں ہے، یعنی اس صورت میں کہ عرف نص شرعی کے خلاف ہو، میں کہوں گا: زیر بحث صورت میں عرف عام و خاص کے درمیان اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ عرف عام سے حکم عام اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا، حاصل یہ ہے کہ عرف کا حکم اہل عرف پر ثابت ہوگا، عام ہو یا خاص ، پس عرف عام کا حکم تمام علاقوں میں وہاں کے رہنے

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۳۲۔

والوں کے لئے ہوگا اور عرف خاص کا حکم ایک شہر میں، اس شہر کے باشندوں سے متعلق ہوگا۔

معتبر ہونے کی شرطیں

عرف کے معتبر ہونے کے لئے بحیثیت مجموعی حسبِ ذیل شرطیں ہیں :

(۱) وہ عرف یا تو کلی طور پر جاری ہو یا اس عرف کے مطابق قول وفعل غالب ہو، ابن نجیم کے الفاظ میں ''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غبت ''(۱) جیسے مدارس میں عید رمضان وغیرہ کی تعطیل، اس شرط کا تعلق عرف قولی وفعلی دونوں سے ہے۔

(۲) معاملہ کے وقت عرف موجود رہا ہو، اگر صورتِ حال یہ ہو کہ جس وقت معاملہ طے پایا اس وقت یہ عرف نہیں پایا جاتا تھا اور جب معاملہ قاضی کے یہاں پہنچا تو اب اس طرح کا عرف پیدا ہو چکا تھا تو سابقہ معاملہ موجودہ عرف کے مطابق طے نہیں ہوگا، اسی کو ابن نجیم نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے :

العرف الذی تحمل علیه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ـ (۲)

جس عرف پر الفاظ محمول ہوتے ہیں، وہ ایسا عرف ہے، جو موجود و سابق ہو، ایسا عرف معتبر نہیں جو بعد کو پیدا ہو۔

عرف سے متعلق یہ دونوں شرطیں اصل میں تو لوگوں کے معاملات اور کلام الناس سے متعلق ہیں؛ لیکن بعض مواقع پر خاص کر اس دوسری شرط سے نصوص شرعیہ کے سمجھنے میں مدد لی جاسکتی ہے، مثلاً : قرآن کے زمانۂ نزول میں ''فی سبیل اللہ'' سے ''مجاہدین'' مراد ہوتے تھے اور یہی اس زمانہ کا عرف تھا، اب اگر کسی دور میں طلبہ یا دوسرے دینی کام کرنے والوں کے لئے یہ اصطلاح استعمال ہونے لگے تب بھی شارع کی اس لفظ سے مراد ''مجاہدین فی سبیل اللہ'' ہی سمجھے جائیں گے۔

---

(۱) الأشباہ مع الحموی: ۱/۲۹۹۔

(۲) الأشباہ مع الحموی: ۱/۳۱۱، یہی اُصول سیوطی نے بھی بیان کیا ہے، الأشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۹۳۔

یہ شرط بھی عرف قولی اور عرفِ فعلی دونوں سے متعلق ہے۔(۱)

(۳) اگر عرف کے خلاف خود متکلم کی صراحت موجود ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے عرف کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف صراحت موجود نہ ہو، شیخ زرقاءؒ لکھتے ہیں :

الشريطة الثالثة أن لا يعارض العرف تصريح خلافه ۔ (۲)

تیسری شرط یہ ہے کہ عرف اپنی مخالف صراحت سے متعارض نہ ہو۔

اصل یہ ہے کہ عرف سے کسی حکم کا صادر کیا جانا بطور دلالت کے ہے اور قاعدہ ہے کہ تصریح کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں؛ چنانچہ مجلۂ عثمانیہ کی دفعہ تیرہ اس طرح ہے :

لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح ۔ (۳)

صراحت کے مقابلہ دلالت کا اعتبار نہیں۔

شیخ ابوسلام عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں :

كل مايثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه مما يوافق مقصود العقد و يمكن الوفاء به صح ۔ (۴)

جو باتیں عرف سے ثابت ہوں، اگر عاقدین کی صراحت اس کے خلاف موجود ہو جو منشاء عقد کے مطابق ہو اور اس کی تکمیل ممکن ہو، تو یہ صراحت صحیح و معتبر ہوگی۔

یہ قاعدہ بھی عرف کی دونوں ہی صورتوں یعنی عرف قولی و فعلی سے متعلق ہے۔

(۴) عرف کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کو قبول کرنے کی وجہ سے کوئی نص عمل سے معطل اور محروم نہ رہ جائے آگے اس پر تفصیل سے گفتگو ہوگی۔

---

(۱) المدخل الفقہی العام:۲/۸۷۶۔ (۲) المدخل الفقہی العام:۲/۸۷۹۔

(۳) مجلۃ الاحکام مع شرح درر الحکام:۱/۳۱۔ (۴) قواعد الأحکام:۲/۱۷۸۔

عرف اور نصِ عام میں تعارض

اگر عرف، نص عام سے متعارض ہو کہ عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے نص کو بالکلیہ ترک کرنا لازم نہ آتا ہو؛ بلکہ نص کے مصداق میں تخصیص پیدا ہوتی ہو تو یہ صورت عرف عام کی جہ سے تو جائز ہے ہی؛ چنانچہ علامہ شامی کا بیان ہے :

و إن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً والعرف معتبر إن كان عاماً ، فإن العرف العام يصلح مخصصاً ۔ (۱)

اگر عرف کلی طور پر نص سے متصادم نہ ہو جیسے: دلیل عام ہو اور عرف بعض افراد کی حد تک نص کے خلاف ہو، یا دلیل نص کی بجائے قیاس ہو تو عرف عام معتبر ہوگا؛ کیوں کہ عرف عام نص کے عموم میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اور جیسا کہ اوپر تفصیل آچکی ہے کہ ایسی صورت میں عام طور پر عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن بعض مشائخ نے ایسے موقع پر عرف خاص کو بھی معتبر مانا ہے؛ چنانچہ علامہ شامی آگے لکھتے ہیں :

و إن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر ، وهو المذهب ، كما ذكره في الأشباه حيث قال : فالحاصل أن المذب عدم الاعتبار ؛ ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره ۔ (۲)

عرف خاص معتبر نہیں، یہی قول راجح ہے، جیسا کہ ''اشباہ'' میں مذکور ہے؛ چنانچہ اشباہ میں ہے کہ حاصل یہ کہ صحیح عرف خاص کا معتبر نہیں ہونا ہے؛ لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔

عرف عام کی بنا پر نص میں تخصیص کی مثال استصناع اور بیع کے ساتھ معروف ومروج شرطوں کا جائز ہونا وغیرہ ہے، عرف خاص سے نص کی تخصیص ان مثالوں میں دیکھی جاسکتی ہیں جو عرف خاص کی بحث میں ذکر کی گئی ہیں۔

عرف اور نصِ خاص کا تعارض

عرف اگر نص خاص سے متعارض ہو کہ اگر عرف پر عمل کیا جائے اور نص معطل ہو کر رہ جائے تو ظاہر ہے کہ ایسا عرف معتبر نہیں ؛ کیوں کہ اگر ایسی صورت میں بھی عرف کا اعتبار کیا جائے تو نصوص بے معنی ہو کر رہ جائیں گی ؛ چنانچہ شامی کا بیان ہے :

إذا خالف العرف الدليل الشرعی فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترک النص فلا شک فی رده كتعارف الناس كثيراً من المحرمات : من الربا ، وشرب الخمر ، ولبس الحرير ، والذهب ، غير ذلک مماورد تحريمه نصاً۔ (۱)

عرف، دلیل شرعی کے خلاف ہو تو اگر کلی طور پر نص سے متصادم ہو، اس طرح کہ عرف پر عمل کرنا نص کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو، تو اس کے غیر معتبر و مردود ہونے میں شبہ نہیں، جیسے: بہت سی محرمات: سود، شراب، نوشی، ریشم کے کپڑے پہننا، سونا پہننا وغیرہ جن کا حرام ہونا نص سے ثابت ہے۔

عرف پر مبنی نصوص

نصوص کی ایسی تعبیرات جس کا خود قرآن وسنت نے قطعی مفہوم متعین نہ کیا ہو عرف ہی کے ذریعہ ان کا مفہوم متعین ہوگا، علامہ سیوطی کہتے ہیں :

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔

كل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابطه له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف ۔ (۱)

شریعت میں لفظ مطلق وارد ہوا ہو، نہ اس کی بابت کوئی ضابطہ مذکور ہو اور نہ لغت میں اس کی معنوی تحدید ہو تو عرف کی طرف رُجوع کیا جائے گا۔

یہی بات دوسرے اہل علم نے بھی لکھی ہے :

ومستند ذالک أن كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع فإنا نحمله على عرفه أو على اللغة أو عرفها ۔ (۲)

اس کی بنیاد یہ ہے کہ جو لفظ ہم پر شارع کی جانب سے وارد ہو ہم اس کو شریعت کے عرف یا لغت یا عرف لغوی پر محمول کریں گے۔

چنانچہ حافظ عز الدین بن عبد السلام کا بیان ہے :

قد نص الله أن الكسوة بالمعروف في قوله تعالىٰ : ''وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف'' وكذلک السكنى و ماعون الدار يرجع فيها إلى العرف من غير تقدير ، والغالب في كل ما ورد في الشرع إلى المعروف أنه غير مقدر و أنه يرجع فيه إلى ماعرف في الشرع أو إلى ما يتعارفه الناس ۔ (۳)

اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد : صاحب اولاد پر اب عورتوں کا نفقہ اور پوشاک معروف طریقہ پر واجب ہے، میں صراحت فرمائی ہے، یہی حکم رہائش اور گھر کی ضروریات کا ہے کہ ان کی مقدار متعین نہیں؛ بلکہ ان کے لئے عرف کی طرف رُجوع کیا جائے گا۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱/۹۸، المبحث الخامس۔ (۲) الفروق للقرافی: ۱/۴۳۔
(۳) قواعد الاحکام فی مصالح الانام: ۱/۷۱۔

قرآن وحدیث میں ایسے بہت سے الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ شارع نے ان کا مفہوم ومصداق متعین کرنے کے بجائے ان کو مبہم رکھا؛ کیوں کہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے اس کا مصداق بدل سکتا ہے جیسے چوری کے مسئلے میں مال محفوظ ہونا، (حرز میں) بیع قبضہ، غصب میں غلبہ و استیلام، شہادت میں عدل وغیرہ ظاہر ہے کہ ہر زمانہ وعہد کے لحاظ سے ان الفاظ کا مصداق متعین کرنا ہوگا، یا مثلاً: قبضہ ہے کہ اس کی اسی صورت پر اصرار کیا جائے جو قدیم فقہاء کے دور میں اختیار کی جاتی تھی تو ظاہر ہے کہ قابل عمل بات ہوگی۔

عرف اور قیاس میں تعارض

عرف کی بناء پر قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر عرف عام کے مقابلہ میں قیاس ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، (۱) پھر اسی اُصول پر کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے، شامی نے نقل کیا ہے کہ ''إن العرف الخاص لا يترك به القياس في الصحيح'' (۲) لیکن اگر عرف خاص کو تسلیم کیا جائے اور قیاس ایسی علت پر مبنی نہ ہو جس کے علت ہونے کی صراحت نص میں وارد تو پھر عرف خاص کی بناء پر بھی ترک قیاس کو درست ہونا چاہئے، علماء بلخ اور مشائخ خوارزم وغیرہ نے عرف خاص کی جن صورتوں کا اعتبار کیا ہے ان میں نصوص کی تخصیص بھی ہو رہی ہے تو ترک قیاس تو تخصیص نص سے بہرحال کمتر ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے استحسان کے اُصول کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ استحان کی بناء پر اکثر حالات میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور استحسان کی ایک اہم قسم ''استحسان بالعرف'' ہے جو عرف ہی پر مبنی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بھی قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۶۔

(۲) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۸۔

علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ عرف بہ منزلہ اجماع کے درجہ میں ہے؛ اس لئے اگر نص موجود نہ ہو تو عرف سب سی قوی حجت ہے، (۱) اور شامی ایک موقع پر ذخیرہ کے حوالے نقل کرتے ہیں :

لأن التعارف والتعامل حجة يترک به القياس ويخص به الإثر ۔ (۲)

اس لئے کہ عرف اور تعامل حجت ہے جس سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اس سے اثر کی تخصیص کی جائے گی ۔

کتب فقہ میں بہ کثرت اس کی نظیر موجود ہے کہ فقہاء نے قیاس کے مقابلہ عرف کو ترجیح دیا ہے مثلاً : قیاس کا تقاضا ہے کہ شہد مکھی اور ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت درست نہ ہو، یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے؛ لیکن امام محمدؒ نے عرف کی بنا پر اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا اور اسی پر متاخرین کا فتویٰ ہے ۔ (۳)

عرف اور شریعت کے اُصول عامہ میں تعارض

شریعت کے قواعد عامہ اور اُصول قطعیہ کی حیثیت ''ضروریاتِ دین'' کی ہے، اس لئے ان کے مقابلہ میں عرف کا اعتبار نہیں ؛ چنانچہ شیخ زرقاء نے عرف کے معتبر ہونے کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ :

أن لا يكون فى العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي فى الشريعة ۔ (۴)

عرف نص ثابت یا شریعت کی اصل قطعی کو بے اثر کرنے کا ذریعہ نہ بنے ۔

---

(۱) المدخل الفقہی العام: ۲/۸۸۰ ۔

(۲) دیکھئے المدخل الفقہی العام: ۲/۹۱۳ ۔

(۳) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۴۱ ۔

(۴) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی: ۲/۱۱۲۱۹ ۔

نیز ڈاکٹر عبدالکریم زیدان نے عرف صحیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

مالا یخالف نصا من نصوص الشریعة ولا قاعدة من قواعدها وإن لم یرد به نص خاص۔ (۱)

عرف صحیح وہ ہے جو شریعت کی نصوص میں سے کسی نص کے، نیز شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے خلاف نہ ہو — گو اس کی بابت خصوصی نص وارد نہ ہو ۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے عرف کی ایسی صورتوں کو قبول نہیں کیا ہے جس میں بالواسطہ طریقہ پر سود حاصل کرنا مقصود ہو، مثلاً یہ صورت کہ کسی کو ایک ہزار روپیہ قرض دے اور اس سے کوئی معمولی چیز جیسے آئینہ یا چمچہ حفاظت کے لئے کرایہ پر لے کر قرض دہندہ مقروض کا چمچہ اپنے پاس رکھے گا اور فی یوم دس روپیہ کے لحاظ سے اس کی اُجرت ادا کرتا رہے گا، (۲) اسی طرح ستر کا وجوب شریعت کے بنیادی اور قطعی احکام میں سے ہے، بعض جگہ مزدوروں کی عادت ہوتی ہے کہ زیر ناف تک نیچا کر لیتے ہیں تو گو اس کا عرف ہو جائے پھر بھی یہ عمل ناجائز ہی رہے گا۔ (۳)

عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد

عرف کا تعلق کتاب وسنت کی نصوص کی تفسیر وتوضیح سے بھی ہے اور لوگوں کے کلام، یعنی معاملات، وقف، وصیت، اقرار، قسم، نذر وغیرہ سے بھی، پھر عرف کا تعلق گفتگو اور اقوال سے بھی ہے اور اعمال وافعال سے بھی، نیز عرف مطلقاً معتبر ومقبول نہیں؛ بلکہ اس کے لئے کچھ حدود وقیود اور شرائط ہیں؛ چنانچہ عرف وعادت سے متعلق جو فقہی قواعد منقول ہیں، ان میں تمام پہلوؤں سے متعلق ضابطہ بندی کی گئی ہے اور اس کے اُصول مقرر کئے گئے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے :

(۱) المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیة: ۲۰۷۔ (۲) الأشباہ مع الحموی: ۱/ ۳۱۵۔
(۳) الأشباہ مع الحموی: ۱/ ۲۹۸۔

(۱) عرف وعادت کے سلسلہ میں بنیادی اور اساسی قاعدہ ''العادۃ محکمۃ'' ہے، یعنی عرف وعادت کی حیثیت بہت سے حقوق وواجبات کی تعیین اور کلام کی شرح وتوضیح میں حکم اور فیصل کی ہے، یہ فقہ کے پانچ اساسی قاعدے میں سے ایک ہے اور نہایت اہم ہے۔

(۲) ''استعمال الناس حجه يجب العمل بها'' (لوگوں کا استعمال حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے) اس قاعدہ کا تعلق عرفِ فعلی دونوں سے ہے اور گویا یہ العادۃ محکمۃ کی تشریح وتوضیح اور تاکید مزید ہے۔

(۳) ''الحقيقة تترک بدلالة العادة'' (معنی حقیقی عرف وعادۃ کی دلیل کی بنیاد پر ترک کردیا جاتا ہے) اس قاعدہ کا تعلق عرف لفظی سے ہے جو عرف لفظی کے معتبر ہونے کو ظاہر کرتا ہے، شیخ زرقاء نے عرفِ لفظی سے متعلق دو اور قاعدے ذکر کئے ہیں۔(۱)

''الكتاب كالخطاب'' (تحریر گفتگو کے درجہ میں ہے)۔

''الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان'' (گونگے کے واضح اشارات زبان سے اظہار خیال کے درجہ میں ہے)۔

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں قواعد کا عرف سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، صرف اس قدر مناسبت ہے کہ عرف قول سے متعلق ہوتا ہے اور تحریر واشارات بعض اوقات قول کا قائم مقام بن جاتا ہے۔

(۴) کچھ قواعد ہیں جو خاص طور پر عرف عملی کے معتبر اور اور مؤثر ہونے کی بابت ہیں اور خاص طور پر تجارتی اور غیر تجارتی معاملات سے متعلق ہیں۔

''المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً'' (جو چیز عرف میں مروج ہو وہ شرط لگائے جانے کے درجہ میں ہے)۔

''التعيين بالعرف كالتعيين بالنص'' (عرف سے کسی بات کی تعیین صراحتاً تعیین کے درجہ میں ہے)۔

---

(۱) المدخل الفقہی العام: ۲/۱۰۰۰۔

(۵) دو قاعدے عرف کے معتبر ہونے کی شرطوں کو واضح کرتے ہیں ، دونوں متقارب المعنی ہیں اور ان کا تعلق عرف قولی اور عرف فعلی دونوں سے ہے :

''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (عادت اس وقت معتبر ہے جب کامل طور پر وہی طریقہ جاری ہو یا اس کا رواج غالب ہو) ۔

''العبرة للغالب الشائع لا للنادر'' (غالب واکثری عرف کا اعتبار ہے نہ کہ نادر الوقوع کا) ۔

(۶) دو اور قواعد ہیں ، جن کا مقصود عرف کے معتبر ہونے کی شرطوں ہی کو واضح کرتا ہے ؛ لیکن ان کا تعلق بنیادی طور پر عرف قولی ہے :

العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ۔

الفاظ ایسے عرف پر محمول کئے جائیں گے جو تکلم کے وقت اور ان سے پہلے پایا جاتا تھا نہ کہ اس عرف پر جو بعد کی پیدائش ہو ۔

''لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح'' (بولنے والے کی صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں) — چوں کہ عرف کے ذریعہ جو معاملہ متعین ہوتا ہے وہ بھی دلالۃً ہی متعین ہوتا ہے ؛ اس لئے یہ قاعدہ عرف سے بھی متعلق ہے ۔

(۷) عرف سے متعلق ایک قاعدہ جن کا کم مؤلفین نے ذکر کیا ہے ؛ حالاں کہ شرعی نصوص کی تفسیر وتوضیح میں اس کی بڑی اہمیت ہے ، یہ ہے :

كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف ۔

شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو نہ شارع نے اس کی تحدید کی اور نہ لغت میں اس کی تحدید پائی جاتی ہو ، تو ان میں عرف کی طرف لوٹا لوائے گا ۔

(۸) عرف سے متعلق قواعد کے ذیل میں اہل علم نے ایک قاعدہ یہ بھی نقل کیا ہے :

لا ینکر تغیر الأحکام بتغییر الأزمان ۔

زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے احکام میں بھی تبدیلی ہوتی ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

یہ قاعدہ مجلہ عثمانیہ میں دفعہ: ۳۹ کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے اور مجلہ کے شارحین نے اس قاعدہ کو عرف و عادت ہی سے متعلق رکھا ہے؛(۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ قاعدہ کچھ عرف و عادت ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بعض دفعہ احکام میں تغیر کے دوسرے اسباب بھی ہوتے ہیں جو اصطلاحی اعتبار سے عرف کے دائرے میں نہیں آتے ، جیسے اخلاقی انحطاط، سیاسی تبدیلیاں، نئی ایجادات و اختراعات وغیرہ ، تاہم اس میں شبہ نہیں کہ تبدیلی احکام کا سب سے بڑا سبب عرف و عادت ہے۔

یہ قاعدہ جو متاخرین کا وضع کیا ہوا ہے وہ فقہ اسلامی کے مزاج و مذاق کے عین مطابق ہے، عرف کے اثرات و نتائج کو ظاہر کرتا ہے۔

تغیّرِ احکام کی صورتیں اور محرکات

عرف و عادت سے متعلق جو قواعد اوپر ذکر کئے گئے ہیں ان میں سوائے اس آخری قاعدہ کے تمام ہی قواعد کی تشریح و توضیح مختلف سوالات کے جواب کے ذیل میں ذکر کی جاچکی ہے اور فی الجملہ یہ بات بھی واضح ہوچکی ہے کہ عرف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی ہوا کرتی ہے ؛ لیکن مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اس موقع پر اختصار کے ساتھ یہ بات بھی واضح کردی جائے کہ عام طور پر عرف کی وجہ سے تبدیلی احکام کی کیا صورتیں ہوتی ہیں۔

عام طور پر عرف و عادت کی تبدیلی کی وجہ سے تین طریقوں پر احکام میں تبدیلی کی جاتی ہے، لوگوں کے زاویہ فکر میں تبدیلی، تعبیر میں فرق واقع ہوجانا، معاملات وغیرہ کے طریق کار میں تبدیلی۔

---

(۱) دیکھئے: درر الحکام (شرح علی حیدر: ۱/ ۴۷) شرح المجلہ (سلیم رستم باز: ۱/ ۳۶)۔

۱- زاویۂ فکر میں تبدیلی

بعض دفعہ زاویۂ فکر میں تبدیلی کی وجہ سے بھی عرف بدلتا ہے اور اس کی وجہ سے احکام بدلتے ہیں، مثلاً اگر غاصب مغصوبہ کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگ دے تو امام ابوحنیفہؒ اس کو نقص قرار دیتے تھے، لیکن صاحبینؒ کی رائے ہوئی کہ یہ نقص نہیں؛ بلکہ اضافہ ہے،(۱) شیخ زرقاء کا خیال ہے کہ صاحبین کا اختلاف رائے تبدیلی عرف کی بنا پر تبدیلی حکم کے قبیل سے ہے؛ کیوں کہ عباسی عہد خلافت میں عباسیوں کے سیاہ کپڑے استعمال کرنے کی وجہ سے کپڑے کا سیاہ ہونا عیب نہیں؛ بلکہ جمال تصور کیا جاتا تھا۔(۲)

ابواسحاق شاطبی لکھتے ہیں :

والمتبدلة ، منها : ماتكون متبدلاً فی العادة من حسن إلى قبح وبالعكس ، مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع فی الواقع ، فهو لذوی المروأت قبيح فی البلاد المشرقية ، وغير قبيح فی البلاد المغربية ، فالحكم الشرعی يختلف بإختلاف ذلک ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً فی العدالة وعند المغرب غير قادح ۔ (۳)

تغیر پذیر عادات میں سے ایک وہ ہے جو حسن سے قبیح یا قبیح سے حسن میں بدل جائے ، جیسے سر کا کھلا رکھنا کہ فی الواقع مختلف مقامات کے لحاظ سے اس بارے میں آدمی کی سوچ مختلف ہوجاتی ہے تو یہ عمل مشرقی علاقوں میں شرفاء کے لئے قبیح ہوگا اور مغربی ممالک میں غیر قبیح، پس حکم شرعی بھی اس تبدیلی سے بدل جائے گا، اہل مشرق کے لئے یہ عدالت میں باعث قدح ہوگا اور اہل مغرب کے یہاں نہیں۔

(۱) ردالمحتار:۵/۱۲۵۔ (۲) دیکھئے:المدخل الفقہی العام:۲/۹۲۶۔ (۳) الموافقات:۲/۹۰۲-۲۱۰۔

غرض یہ کہ بعض دفعہ عرف ورواج کی تبدیلی سے کسی چیز کے بارے میں لوگوں کی سوچ اور اندازِ فکر بدل جاتا ہے اور اسی لحاظ سے احکام تبدیل ہوجاتے ہیں۔

۲- تعبیر وطریقۂ اظہار میں تبدیلی

بعض دفعہ تعبیر اور اپنے مقصد ومنشاء کی توضیح کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ بدل جاتے ہیں، ان کی وجہ سے بھی احکام بدلتے ہیں، ابواسحاق شاطبی نے اس صورت کے بارے میں لکھا ہے :

هذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق: كناية وتصريحاً۔ (۱)

یہ صورت قسم، معاملات اور طلاق میں صریح تعبیر ہو یا کنایہ، بہ کثرت جاری ہوتی ہے۔

فقہاء کے یہاں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں، مثلاً یہی حرام کا لفظ ہے کہ اصل میں یہ طلاق کے لئے کنایہ ہے؛ لیکن فقہاء اس لفظ سے صریح الفاظ کی طرح بلا نیت طلاق بھی، طلاق واقع ہوجانے کے قائل ہیں، (۲) آج کل اُردو زبان میں بعض علاقوں میں فارغ خطی یا جواب کا لفظ اسی طرح استعمال ہوتا ہے۔

۳- طور وطریق میں تبدیلی

بعض دفعہ معاملات اور دیگر اُمور میں لوگوں کا طور وطریق بدل جانے کی وجہ سے حکم بدل جاتا ہے، اس کی بھی بہت سی نظیریں فقہاء کے یہاں موجود ہیں، مثلاً ایک زمانہ میں یہ بات ناقابلِ تصور اور خلاف عادت تھی کہ بیوی سے دخول سے پہلے مہر کا کچھ نہ کچھ حصہ ادا کیا جائے، یہاں تک کہ فقہاء کہتے تھے کہ اگر کوئی شوہر دیدہ عورت اپنے شوہر کے خلاف دعویٰ

(۱) الموافقات: ۲۰۹-۲۱۰۔

(۲) ردالمحتار: ۲/۵۱۵، ط: رشیدیہ، کوئٹہ۔

کرے کہ اس نے کچھ بھی مہر ادا نہیں کیا ہے تو یہ دعویٰ نا قابل قبول ہوگا؛(۱) لیکن عرف وعادت کی تبدیلی کی وجہ سے بعض اہل علم کی رائے اس سے مختلف ہے؛ چنانچہ قرافی کا بیان ہے :

> الیوم عادا تھم علی خلاف ذلک فیصح القول قول المرأۃ مع یمینھا فی عدم القبض لاختلاف العوائد ۔ (۲)
>
> اب لوگوں کا رواج اس سے مختلف ہے؛ لہٰذا عورت کی بات قسم کے ساتھ اس سلسلہ میں معتبر ہوگی کہ اس نے مہر قبضہ نہیں کیا ہے ؛ کیوں کہ رواج بدل گیا ہے۔

اسی طرح قدیم فقہاء کا خیال تھا کہ مکان کے بعض کمروں کو دیکھنا پورے مکان اور تمام کمروں کو دیکھنے کے حکم میں ؛ لہٰذا اگر خریدار نے بعض کمرے نہیں دیکھے تھے، تو بعد میں اس کو بیع کے رد کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا ؛ لیکن متاخرین نے اس کے خلاف فتویٰ دیا، اس لئے کہ قدیم زمانہ میں یکساں قسم کے کمرے بنائے جاتے تھے، بعد کے ادوار میں چوں کہ کمروں کی تعمیر میں یکسانیت نہیں رہی ، اس لئے بعض کمروں کا دیکھنا تمام کمروں کے دیکھنے کے حکم میں نہیں مانا گیا۔(۳)

عرف اور اقوالِ فقہاء میں تعارض

عرف ظاہرِ روایت کے خلاف ہو

اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو عرف کو ترجیح حاصل ہوگی ؛ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :

---

(۱) دیکھئے: ردالمحتار: ۳/ ۳۶۳، باب المہر ۔

(۲) الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام: ۶۷۔

(۳) درر الحکام: ۱/ ۴۷۔

عرف اگر ظاہر روایت کے خلاف ہوتو ہم کہتے ہیں کہ اس بات سے واقف ہونا چاہئے کہ مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوں گے یا اجتہاد ورائے پر مبنی ہوں گے، تو اس دوسری قسم کے مسائل میں بہت سے احکام ہیں جس کا مجتہد اپنے زمانہ کے عرف کی اساس پر قائل ہوتا ہے کہ اگر وہ موجودہ عرف کو دیکھتا تو اپنی پہلی رائے سے مختلف رائے قائم کرتا، اسی وجہ سے لوگوں نے کہا ہے کہ اجتہاد کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ لوگوں کی عادات سے واقف ہو؛ کیوں کہ بہت سے احکام عرف کی تبدیلی، نئی ضرورتوں کے وقوع یا اخلاقی بگاڑ کی وجہ سے بدل جاتے ہیں؛ کیوں کہ اگر ان حالات میں بھی پہلا ہی حکم باقی ہوتو یہ مشقت اور ضرر کا باعث ہوگا اور یہ شریعت کے ان قواعد کے منافی ہوگا جو یسر وسہولت، دفع ضرر اور دفع فساد پر مبنی ہیں؛ تا کہ کائنات مکمل اور بہتر نظام پر قائم رہے، اسی بنا پر تم دیکھتے ہو کہ مشائخ بہت سے مواقع پر اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں، جس کی امام مجتہد نے صراحت کی ہے؛ کیوں کہ یہ ان مجتہدین کے مذہب کے اُصول وقواعد کو سامنے رکھتے ہوئے خوب واقف ہیں کہ اگر وہ اس دور میں موجود ہوتے تو وہ بھی وہی کچھ کہتے جو یہ کہہ رہے ہیں۔(۱)

یہ تو ظاہر روایت کے مقابلہ عرف کے معتبر ہونے پر عمومی حکم ہے، ورنہ تو از راہ ضرورت قولِ ضعیف پر عمل کرنا یوں بھی جائز ہے: ''**والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة**''(۲) ایک اور موقع پر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے :

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۲۵۔ (۲) رسم المفتی: ۹۶۔

أما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عند صاحب المذهب فهو معتبر كما شئ عليه أصحاب المتون والشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها وغيرها۔ (۱)

عرف خاص صاحب مذہب سے منقول صراحت سے متعارض ہو، تب بھی معتبر ہے، یہی متون وفروع اور فتاویٰ کے مؤلفین کا رویہ ہے۔

عرف کی بنا پر ایک مکتب فقہ سے دوسرے مکتب فقہ کی طرف عدول

عرف و عادت میں تغیر کی وجہ سے اگر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کیا جائے تو یہ خروج عن المذہب ہے ہی نہیں، علامہ شامیؒ نے عرف وضرورت کی بنا پر دیئے جانے والے بعض احکام کا ذکر کیا ہے اور پھر لکھا ہے :

(فهذه) كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان : إما للضرورة و إما للعرف و إما لقرائن الأحوال ، وكل ذلك غير خارج عن المذهب ؛ لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها ، ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها۔ (۲)

ان تمام صورتوں کا حکم زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے تبدیل ہوا ہے، ضرورت، عرف اور قرائن کی بنا پر، یہ صورتیں مذہب سے خروج کی نہیں ہیں ؛ کیوں کہ صاحب مذہب اگر فی زمانہ موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اگر یہ تبدیلیاں خود ان کے عہد میں رونما ہو چکی ہوتیں تو ان کی رائے اس کے خلاف نہ ہوتی۔

اس لئے اس طرح کے فتاویٰ کے لئے وہ شرائط ضروری نہ ہوں گی جو ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کی ہیں۔

---

(۱) رسم المفتی:۹۶۔ (۲) حوالۂ سابق:۲/ ۱۳۳۔

عرف کی تبدیلی کی بنا پر حکم میں تبدیلی

جو احکام اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی ہوں، عرف کی تبدیلی کے ساتھ حکم میں تبدیلی واجب ہوگی اور سابقہ آراء پر فتویٰ دینا جائز نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے جابجا اس نقطہ کو واضح فرمایا ہے، فرماتے ہیں :

فهذا كله وأمثاله ولائل واضحة على أن المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله و إلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه ـ (۱)

یہ اور اس طرح کے مسائل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کے لئے زمانہ و اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر کتب ظاہر روایت پر جمود جائز نہیں ہے، ورنہ تو وہ بہت سارے حقوق کو ضائع کر کے رکھ دے گا اور اس کا نقصان نفع سے زیادہ ہوگا۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

ليس للمفتى ولا للقاضى أن يحكما بظاهر الرواية ويتركا العرف ـ (۲)

مفتی و قاضی کے لئے ظاہر روایت پر فتویٰ دینا اور فیصلہ کرنا اور عرف کو چھوڑ دینا جائز نہیں۔

علامہ قرافی اختلاف عرف کی بنا پر بعض احکام میں تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

وغير ذٰلک مما هو مبنى على العوائد مما لا يحصى عدده متى تغيرت فيه العادة تغير الحكم بإجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالأول ـ (۳)

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۱۳۱/۲۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۱۳۳/۲۔ (۳) الفروق: ۴۵/۱۔

اور اس کے علاوہ جو احکام عرف پر مبنی ہیں، وہ بے شمار ہیں جن میں بالاجماع تغیر عادت کی وجہ سے تغیر حکم ہوجاتا ہے اور پہلی رائے پر فتویٰ دینا حرام قرار پاتا ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں :

الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين ۔ (۱)

ہمیشہ منقولات پر جمود دین میں گمراہی اور علماء اسلام اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقف ہے۔

خلاصۂ بحث

(۱) عرف کے لغوی معنی پہچانی ہوئی چیز کے ہیں۔

(۲) عادت ایسا طریقہ ہے کہ جس کا انسان خوگر ہوجائے اور اسے بار بار کرے، اصطلاح میں ''قول، فعل یا ترک کی بابت عام لوگوں کا وہ طریقہ جو عقلی تلازم کا نتیجہ نہ ہو'' عرف وعادت ہے۔

(۳) اصطلاحی اعتبار سے عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق نہیں —— اس میں شبہ نہیں کہ بعض اوقات شخصی افعال کو بھی عادت کہہ دیا جاتا ہے؛ لیکن یہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے۔

(۴) عرف واجماع میں کئی جوہری فرق ہیں۔

(الف) عرف عام لوگوں سے وجود میں آتا ہے اور اجماع مجتہدین سے۔

(ب) اجماع کے لئے اتفاق ضروری ہے، عرف کے لئے اتفاق ضروری نہیں۔

(ج) اجماع سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اور عرفی احکام تغیر پذیر ہوتے ہیں۔

(د) اجماع نص کے مقابلہ میں معتبر ہے، عرف نص کے مقابلہ معتبر نہیں۔

---

(۱) کتاب الفروق: ۱/ ۱۷۷۔

(ہ) اجماعی مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، عرف پر مبنی مسائل میں اجتہاد کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

(و) اجماع کے لئے ایک بار کا اتفاق کافی ہے، عرف کے لئے استمرار ضروری ہے۔

(۵) بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنی میں مروج ہوجائیں اور جب وہ لفظ بولا جائے تو کسی لفظی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہی معنی سمجھا جائے، یہ ''عرف لفظی'' ہے۔

کسی عمل کے بارے میں لوگوں کی عادت اور رواج کا نام ''عرف عملی'' ہے۔

(۶) ایک ملک کے مختلف شہروں، علاقوں اور طبقوں کے مشترکہ رواج کا نام ''عرف عام'' ہے۔

ایک علاقہ یا ایک پیشہ کے لوگوں کا عرف ''عرفِ خاص'' ہے۔

(۷) ایسا قولی یا فعلی رواج جس کو قبول کرنے کی وجہ سے کوئی نص مہمل اور بالکلیہ معطل نہ ہوجاتی ہو اور وہ رواج شریعت کے مسلمہ عمومی قواعد و مقاصد کے خلاف نہ ہو ''عرف صحیح'' ہے۔

''عرف فاسد'' ایسا رواج ہے کہ اگر اس کو قبول کرلیا جائے تو کسی نص پر عمل فوت ہوجائے یا وہ رواج شریعت کے تسلیم شدہ اُصول و قواعد سے متصادم ہو۔

(۸) عرف کی حجیت مختلف آیات سے ثابت ہے، نسبتاً زیادہ واضح ثبوت یہ آیت ہے: ''**وعلی المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**''۔ (البقرۃ: ۲۳۳)

عرف کی حجیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں، خصوصاً ابوسفیان کی زوجہ ہندہ سے نفقہ کے بارے میں ارشاد: ''**خذی ما يكفيك وولدك بالمعروف**''۔(۱)

اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول: ''**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**''۔(۲)

---

(۱) بخاری، کتاب البیوع، حدیث نمبر: ۲۰۹۷۔ (۲) المعجم الاوسط، حدیث نمبر: ۳۶۰۲۔

عقل وقیاس کے اعتبار سے بھی عرف کی حجیت ثابت ہے ؛ کیوں کہ عرف کو معتبر ماننے کا منشاء دفعِ حرج ہے۔

عرف وعادت کے حجت ہونے پر قریب اُمت کا اجماع بھی پایا جاتا ہے ؛ البتہ تقسیم میں کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عرف کی حیثیت مستقل اُصول کی ہے اور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عرف وعادت قواعدِ فقہ کے درجہ میں ہیں۔

(۹) عرف لفظی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے، اگر عرف اور لغت میں تعارض ہو تب بھی عرف کو ترجیح ہوگی اور عرف اور شارع کے اطلاق میں تعارض ہو، تب بھی عرف ہی کو ترجیح ہوگی، کثرت سے فقہی جزئیات اور قواعد اس پر شاہد ہیں۔

(۱۰) عرف فعلی کے فی الجملہ حجت ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں از راہ استقراء کہا جاسکتا ہے کہ عرف فعلی کے استعمال کی چھ صورتیں ہوتی ہیں۔

البتہ یہ اختلاف قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عرف فعلی کے ذریعہ کلام کی تخصیص کی جاسکتی ہے اور شوافع اور مالکیہ کے نزدیک نہیں کی جاسکتی۔

(۱۱) عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں، یہی فقہی نظائر اور دلائل کا تقاضا ہے۔

(۱۲) جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے، ان کے یہاں بھی عرف خاص نصوص فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے۔

(۱۳) عرف کے معتبر ہونے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں :

- عرف کلی طور پر جاری ہو یا کم سے کم اس کا غلبۂ استعمال ہو۔
- معاملہ کے وقت عرف موجود رہا ہو۔
- عرف کے خلاف خود متکلم کی صراحت موجود نہ ہو۔
- عرف کو قبول کرنے کی وجہ سے کوئی نص عمل سے محروم نہ ہونے پائے۔

(۱۴) عرفِ عام کے ذریعہ نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے اور صحیح یہ ہے کہ عرف خاص کے ذریعہ بھی نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے گو اس میں اختلاف ہے۔

(۱۵) اگر عرف اور نص میں ایسا تعارض ہو کہ ایک کو چھوڑے بغیر دوسرے پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسا عرف معتبر نہیں۔

(۱۶) ایسی نصوص جو عرف پر مبنی ہوں اور خود شارع نے ان کی تحدید نہ کی ہو، عرف ہی کے ذریعہ ان کا مفہوم متعین ہوگا، عرف کی تبدیلی سے ان کا مصداق بھی بدل سکتا ہے۔

(۱۷) عرف اور قیاس میں تعارض ہو اور قیاس علت منصوصہ مصرحہ پر مبنی نہ ہو تو عرف کو ترجیح ہوگی۔

(۱۸) اگر عرف شریعت کے قواعد عامہ اور اُصولِ قطعیہ سے متعارض ہو تو عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(۱۹) عرف وعادت سے متعلق قواعد بنیادی طور پر تین طرح کے ہیں :

(۱) وہ جو عرف قولی یا عرف فعلی یا مطلق عرف کی حجیت کو بتلاوے۔

(۲) وہ جو مطلق عرف یا عرف قولی کے معتبر ہونے کی شرائط کو واضح کرتا ہو۔

(۳) ایک دو قواعد وہ ہیں جو شرعی نصوص کی تفصیل وتوضیح میں استفادہ سے متعلق ہیں۔

(۴) بعض قواعد بحیثیت مجموعی احکام شرعیہ پر عرف کے اثرات ونتائج کو ظاہر کرتے ہوں، کہ تغیر احوال سے بہت سے احکام میں تغیر ہوا کرتا ہے۔

عرف کی وجہ سے تغیرِ احکام کی بنیادی طور سے تین صورتیں پیش آتی ہیں :

(۱) زاویۂ فکر میں تبدیلی۔

(۲) تعبیر اور طریقۂ اظہار میں بتدیلی۔

(۳) طور وطریقہ میں تبدیلی۔

• • •

فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت
اور
اس کے حدود وضوابط

شریعت اسلامی کے دو امتیازی اوصاف ہیں، ایک: انسانی زندگی کی تہذیب اور اس کو شائستہ اور تمدنی اُصولوں کا پابند بنانا، اس کا اُصولی وقانونی نام ''تکلیف'' ہے، دوسرے: انسان کی واجبی ضروریات وحاجات سے مطابقت اور ہم آہنگی، جس کو دفع حرج سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، یہ دونوں باتیں اس شریعت کی خمیر اور سرشت میں ہیں، ان کے درمیان اعتدال وتوازن ہی ماحول، سماج اور عرف وعادت کی تبدیلی، علمی انقلابات وانکشافات اور اخلاقی قدروں میں تغیر کے باوجود شرع اسلامی کے دوام وبقا اور انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں اس کی رہبری ورہنمائی کی صلاحیت کا اصل راز ہے، اور درحقیقت یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شریعت اس رب کائنات کی طرف سے ہے جو انسان کے خیر وشر سے بھی پوری طرح واقف ہے اور اس کی ضروریات وحاجات سے بھی بہ خوبی آگاہ ہے۔

''فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وضوابط'' میں بنیادی روح یہی ہے کہ ضرورت وحاجت کا عنوان نہ ایسی بے قید اباحت کا دروازہ کھول دے کہ نصوص کی قائم کی ہوئی حدود اربعہ بھی ٹوٹ کر رہ جائیں اور نہ انسان کی جائز وواجب ضروریات اور حقائق وواقعات سے انکار کا ایسا راستہ اختیار کیا جائے کہ لوگ حرج میں مبتلا ہوجائیں، جس سے لوگوں کو بچانا شریعت کے من جملہ مقاصد میں سے ہے۔

ضرورت — لغت اور اصطلاح میں

ازروئے لغت ''ضرورت'' کا مادہ ''ضر'' ہے، یہ لفظ ''ض'' کے زبر کے ساتھ بھی منقول

ہے، اور پیش کے ساتھ بھی، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر، (۱) یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے، اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے، ضریر کے معنی اپاہج کے ہیں، ضراء کا لفظ قرآن میں ''سراء'' کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے، یہاں ''ضراء'' سے جانی و مالی نقصان مراد ہے؛ اسی لئے ''ضُر'' کے معنی دبلاپے کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ بھی نقص جسمانی ہی ہے، ابوالدقیس نے ''ضرر'' کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ ''کل ما کان من سوء حال وفقر أو شدة في بدن''، ''نقصان'' تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے، اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کے احتیاج تک پہنچی اور ''ضرورت'' کے معنی ہی ''حاجت'' کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے ''ضرورات'': ''الضرورة الحاجة وتجمع على الضرورات''۔ (۲)

ضرورت کا اصطلاحی معنی خود ضرورت کے لغوی معنی سے ظاہر ہے، جدید و قدیم علماء اُصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے، اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں، کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے، اس سلسلہ میں یہ تعریفات قابل ذکر ہیں :

فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب۔ (۳)

''ضرورت'' آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوعہ چیز کو نہ کھائے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے۔

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ حموی نے ابن ہمامؒ سے یہی تعریف نقل کی ہے :

(۱) المصباح المنیر: ۲/۳۶۰۔

(۲) دیکھئے: تاج العروس: ۳/۳۴۹، لسان العرب: ۴/۸۴-۴۸۳، مجمع البحرین: ۳/۳۷۳، مادہ ''ضرورت''۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۷۔

فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلک إذا قاربه۔ (۱)

ضرورت سے مراد اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوع چیز نہ کھائے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء کا بیان بھی اسی سے قریب ہے :

فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر كما في الإكراه الملجئ وخشية الهلاک جوعا۔ (۲)

ضرورت وہ ہے جس کو نظر انداز کرنے پر خطرہ (ہلاکت) درپیش ہو، جیسا کہ اکراہ ملجی میں ہوتا ہے اور بھوک کی وجہ سے جان جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے، جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو؛ بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں، بھی ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں؛ چنانچہ شیخ ابوزہرہؒ کا بیان ہے :

فالضروري بالنسبة للنفس هو المحافظة على الحياة والمحافظة على الأطراف وكل ما لا يمكن أن تقوم الحياة إلا به، والضروري بالنسبة للمال هو ما لا يمكن المحافظة عليه إلا به وكذلک بالنسبة للنسل۔ (۳)

''ضرورت'' جان کی نسبت سے زندگی اور اعضاء کی حفاظت اور ہر وہ چیز ہے جس کے بغیر زندگی کا بقاء ممکن نہ ہو، مال کی نسبت سے

(۱) غمز عیون البصائر: ۱/۲۷۷۔ (۲) المدخل الفقہی العام: ۲/۲۹۸۔

(۳) اُصول الفقہ لابی زہرہ: ۳۴۸۔

ضروری وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر اس کا تحفظ ممکن نہ ہو، اسی طرح نسل کی نسبت سے بھی ضروری احکام کا معاملہ ہے۔

اور شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں :

فالأمر الضروری : فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولا بد منه لاستقامة مصالحهم و إذا فقد اختل نظام حياتهم ولم تستقم مصالحهم وعمت و إذا فقد احتل نظام حياتهم ولم تستقم مصالحهم فيهم الفوضى والمفاسد ۔ (۱)

ضروری وہ ہے جس پر حیات انسانی کا بقاء موقوف ہو اور لوگوں کی مصلحتوں کے برقرار رہنے کے لئے وہ ضروری ہوں، اگر وہ نہ ہوں تو نظام زندگی میں خلل واقع ہو جائے، مصلحتیں برقرار نہ رہ سکیں اور انارکی وفساد پیدا ہو جائے، ورنہ تو ان میں مفاسد اور انارکی پیدا ہو جائے۔

غالباً ان حضرات نے ابواسحاق شاطبیؒ کی پیروی کی ہے، شاطبیؒ کہتے ہیں :

فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها فی قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة ، وفی الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين ۔ (۲)

''ضروری احکام'' سے مراد وہ احکام ہیں جو دین ودنیا کے مصالح کے بقاء کے لئے ناگزیر ہوں، اس طور پر کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کی مصلحتیں صحیح طریقہ پر قائم نہ رہ سکیں؛ بلکہ فساد وبگاڑ اور زندگی سے محرومی کا باعث بن جائیں، یا ان کا فقدان نجات اور آخرت کی نعمت سے محرومی اور کھلا ہوا نقصان وخسران اٹھانے کا باعث ہو۔

---

(۱) علم اُصول الفقہ للخلاف: ۱۹۹۔ (۲) الموافقات: ۲/ ۴، ۵۔

ضرورت کی اس تعریف اورضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے، کے درمیان دو اساسی فرق ہے: ایک یہ کہ پہلے معنی کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہوجانے کا نام ہے، دوسرے: وہ بھی اس طور پر ہو کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے، اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہوجاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے، اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہوجاتا ہے اوران صورتوں کو بھی شامل ہوتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو؛ لیکن شدید ضرر ومشقت درپیش ہو، حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ''ہدایہ'' اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اُصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیر پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اُصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس (جس میں جان، عزت اورآبرو، حیثیت عرفی اورعزت نفس بھی شامل ہے) حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل، ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن اُمور پر موقوف ہو، وہ ضرورت ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں ؛ بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں، نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگا؛ بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے، جیسے حفظ دین سے متعلق ضروریات میں عقائد، اسلام کے ارکان اربعہ، دعوت الی اللہ، جہاد، حفظ نفس کی ضرورات میں حالت اضطرار واکراہ میں محرمات کی اجازت، ضروری خورد ونوش اورلباس ورہائش کا انتظام، قصاص، دیت، خودکشی کی ممانعت، نکاح جو افزائش نسل کا ذریعہ ہے، کی اجازت، حفظ عقل کی ضرورات میں مسکرات کی حرمت، حفاظت نسل کی ضرورات میں حد زنا کا اجراء اورزنا کی حرمت، حفاظت مال کی ضرورات میں کسب معاش کی اجازت، چوری اورخیانت کی حرمت، مال کا قابل ضمان ہونا، سود کی حرمت، یہ سارے احکام داخل ہیں، غرض

فقہاء کے یہاں ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں ؛ بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اوران کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام سبھی ضرورت میں داخل ہیں ،فقہاء ضرورت کی تعبیر کن مواقع پر استعمال کرتے ہیں ؟ اس سلسلہ میں عمدۃ المتقدمین مرغینانیؒ کی چند تصریحات ملاحظہ ہوں :

... وموت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها ، وقال الشافعي : يفسده لأن التحريم لا بطريق الكرامة آية للنجاسة بخلاف دود النحل وسوس الثمار ؛ لأن فيه ضرورة ۔ (۱)

پانی میں ایسی چیز مرجائے ،جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو جیسے پسو،مکھی ، بھڑ ، بچھو وغیرہ ،تو ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا ، امام شافعی کے نزدیک ناپاک ہوجائے گا ؛اس لئے کہ ان کی حرمت بہ طور شرافت وتکریم کے نہیں ہے جو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے، برخلاف شہد کی مکھی اور گھن کے، کہ اس میں ضرورت ہے۔

... و إن أصابه خرء مالا يوكل لحمه من الطيور من قدر الدرهم أجزأت الصلوٰة فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وقال محمد : لا يجوز ، فقد قيل : إن الاختلاف في النجاسة ، وقد قيل : في المقدار وهو الأصح ، هو يقول : إن التخفيف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا يخفف ۔ (۲)

اگر نہ کھائے جانے والے پرندوں کی بیٹ مقدار درہم سے بڑھ کر

(۱) ہدایہ:۱/ ۲۰،کتاب الطہارات، باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء ومالا یجوز۔

(۲) ہدایہ:۱/ ۶،کتاب الطہارات، باب الأنجاس وتطہیرہا۔

لگ جائے تو امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں نماز درست ہوجائے گی ، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اختلاف رائے بیٹ کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے ہی سے متعلق ہے، اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے متعلق ہے ، (خود نجاست میں کوئی اختلاف نہیں) اور یہی زیادہ صحیح ہے، امام محمدؒ کا خیال ہے کہ بیٹ کی بابت احکام میں آسانی از راہ ضرورت ہے، اور جن پرندوں کا انسان سے خلط ملط نہیں، ان سے بچنے میں ضرورت وحرج دامنگیر نہیں، اس لئے حکم میں سہولت وآسانی بھی نہ برتی جائے گی۔

... جعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة فى الكثير وهو ما يستكثره الناظر إليه فى المروى عن أبى حنيفة وعليه الاعتماد ۔ (۱)

کنویں میں تھوڑی سی لید گر جائے تو قابل عفو ہے کہ یہ ضرورت ہے، کثیر مقدار میں لید گر جائے تو ضرورت نہیں، کثیر مقدار وہ ہے جس کو دیکھنے والے کثیر محسوس کریں ، امام ابوحنیفہؒ سے یہی مروی ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

... ولو أكلت الفارة ثم شربت على فوره الماء يتنجس إلا إذا مكث ساعة لغسلها فمها بلعا بها والاستثناء على مذهب أبى حنيفة وأبى يوسف ، ويسقط اعتبار الصب للضرورة ۔ (۲)

(۱) ہدایہ: ۱/ ۲۶، کتاب الطہارات، فصل فی البئر ۔

(۲) ہدایہ: ۱/ ۳۰، کتاب الطہارات، فصل فی الأنجاس وغیرھا۔

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر فوراً پانی پیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ہاں اگر تھوڑی دیر ٹھہر کر پیئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس کا منھ لعاب سے دُھل گیا ہے، یہ استثناء امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے، پاک ہونے کے لئے بہانے کی شرط کا اعتبار ضرورت کی بنا پر ساقط ہو جائے گا۔

... ویکرہ مسہ بالکم هو الصحیح ، لأنہ تابع لہ بخلاف کتب الشریعة لأہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم ؛ لان فیہ ضرورۃ ۔(۱)

(جنبی کے لئے) قرآن مجید کا آستین سے چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، بخلاف کتب فقہ کے کہ جو لوگ اس سے استفادہ کرنے کے اہل ہیں، ان کو آستین کے ذریعہ ان کتابوں کے چھونے کی اجازت ہوگی؛ اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے۔

... ولا یجوز بیع بیضة عند أبی حنیفة ، وعندهما یجوز لمکان الضرورۃ ۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ریشمی کیڑے کے انڈوں کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک ضرورت کی وجہ سے جائز ہے۔

... یجوز الانتفاع بہ للخرز للضرورۃ ۔ (۳)

سور کے بال سے جوتا وغیرہ ٹانکنے کے لئے فائدہ اٹھانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔

عمدۃ المتأخرین ابن عابدین شامیؒ کے یہاں بھی اس قسم کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں، جن کو یہاں نقل کرنا باعثِ طوالت ہوگا۔

---

(۱) ہدایہ: ۱/ ۴۸، کتاب الطہارات، باب الحیض والاستحاضۃ۔

(۲) ہدایہ: ۳/ ۳۸، کتاب البیوع، باب البیع الفاسد۔ (۳) ہدایہ: ۳/ ۳۹، کتاب البیوع، باب البیع الفاسد۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ ضرورت کے بارے میں یہی دوسرا تصور زیادہ صحیح ہے کہ حفظ دین، حفظ نسل وغیرہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں اور ضرورت، حاجت، تحسین ان مقاصد کے مدارج سہ گانہ ہیں، جو زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہیں، یہ قرآن مجید کی اصطلاح ''اضطرار'' کا ہم معنی نہیں؛ بلکہ اس سے وسیع تر مفہوم کی حامل اصطلاح ہے۔

حاجت — لغت و اصطلاح میں

حاجت کا مادہ لغت میں ''ح، و، ج'' ہے، اس میں سلامتی کے معنی بھی ہیں اور حاجت مندی کے معنی بھی ہیں، یہی دوسرا معنی معروف بھی ہے اور یہاں مقصود بھی، اصل میں تو حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں، مگر انسان جس شی کا حاجت مند ہو، وہ بھی ''حاجت'' کہلاتی ہے:

''إن الحاجة تطلق على نفس الافتقار على الشى الذى يفتقر إليه''(۱)

حاجت کی تعریف کے سلسلہ میں علامہ شاطبیؒ کا بیان ہے:

> وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع المضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ، ولكنه لا يبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة ، وهى جارية فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات ۔ (۲)
>
> حاجیات سے مراد یہ ہے کہ آسانی، اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج ومشقت سے دوچار ہوجائیں؛ لیکن اس کی رعایت نہ کرنے سے پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کے

(۱) تاج العروس: ۴۲/۲، ۵۲/۲، مادہ ''حوج''۔ (۲) الموافقات: ۵/۲۔

اندر ہوسکتی ہے اور حاجت عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب میں مؤثر ہوتی ہے۔

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں :

والحاجة كالجائع الذی لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فی جهد ومشقة ۔ (۱)

حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تنگی ومشقت میں مبتلا ہوجائے۔

بعینہٖ یہی بات علامہ حموی نے ''فتح المدبر'' کے حوالہ سے نقل کی ہے۔(۲)

غرض حاجت بھی مقاصد پنج گانہ سے متعلق ان احکام کا نام ہے، جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو، شیخ ابوزہرہؒ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے :

هو الذی لا يكون الحكم الشرعی فيه لحماية أصل من الأصول الخمسة ؛ بل يقصد دفع المشقة أو الحرج أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة : كتحريم بيع الخمر لكيلا يسهل تناولها ، وتحريم رؤية عورة المرأة ، وتحريم الصلوٰة فی الأرض المغصوبة ، وتحريم تلقی السلع ، وتحريم الاحتكار والاحتياط ، وعن ذلک فی الحاجيات إباحة كثير من العقود التی يحتاج إليها الناس كالمزارعة والمساقات والسلم والمرابحة والتولية ۔ (۳)

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱/۶۷۔

(۲) حموی: ۱/۲۷۷۔

(۳) اُصول الفقہ لابی زہرہ: ۹۴-۳۴۳۔

حاجت وہ ہے جس کا حکم مقاصد پنجگانہ میں سے کسی کے تحفظ کے لے نہ ہو؛ بلکہ ان سے متعلق مشقت وحرج کو دور کرنے یا احتیاطی تدبیر اختیار کرنے کے لئے ہو، جیسے: شراب فروخت کرنے کی حرمت؛ تا کہ اس کا پینا آسان نہ رہے، اورعورت کا حصہ ستر دیکھنے کی حرمت، مغصوبہ زمین میں نماز کی ممانعت، تلقی جلب اور ذخیرہ اندوزی کی ممانعت اور احتیاط، لوگوں کی حاجت کے جو بہت سے معاملات جائز ہیں، جیسے: کھیتی اور پھلوں کی بٹائی، سلم، مرابحہ اورتولیہ، یہ من جملہ حاجات ہی کے ہیں۔

شیخ ابوزہرہؒ کی یہ وضاحت دراصل علامہ شاطبیؒ کے اجمال کی تفسیر ہے، موجودہ زمانہ کے مختلف دوسرے علماء نے بھی تعبیر کے معمولی فرق کے ساتھ یہی ذکر کیا ہے۔(۱)

یہ وضاحت اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ بعض اہل علم کی تحریر سے ایسا ایہام ہوتا ہے کہ گویا مقاصد خمسہ صرف ضرورت ہی سے متعلق ہیں، جیسے شاطبیؒ لکھتے ہیں:

ومجموع الضروريات خمسة : وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ۔(۲)

ضروریات کل پانچ ہیں: دین، نفس، نسل، مال اور عقل کا تحفظ۔

ضرورت وحاجت میں فرق

ضرورت اور حاجت کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو برہم ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے، وہ ضرورت ہے، اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں، وہ حاجت ہیں؛ لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہوجاتا ہے؛ اسی لئے امام فخر الدین رازیؒ کا بیان ہے :

(۱) علم اُصول الفقہ للخلاف: ۲۰۲۔

(۲) الموافقات: ۲/ ۵، اسی طرح ملاحظہ ہو: الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی: ۳/ ۲۷۴۔

أن كل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه مالا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون ۔(۱)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں بعض دفعہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس قسم میں ہے، اور بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ دوسری قسم میں ؛ بلکہ خیال وگمان کے اختلاف کی وجہ سے بھی یہ کس قسم میں واقع ہے؟ اس کو متعین کرنے میں اختلاف ہوتا ہے۔

اورعلامہ بدرالدین زرکشیؒ لکھتے ہیں :

وقد يشتبه كون واقعة في مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما ، وقد قال بعض الأكابر : إن مشروعية الإجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء وقال: إنها في مرتبة الضرورة ؛ لأنه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك ولا أكثرهم والمسكن مما يكن من الحر والبرد من مرتبة الضرورة ۔(۲)

بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہوجاتی ہے کہ یہ از قبیل ضرورت ہے یا حاجت ؛ کیوں کہ یہ دونوں قریب ہی ہیں، بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ ''اجارہ'' کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے، تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ یہ بدرجہ ضرورت ہے، اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں ہے ؛ بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد وگرم سے بچاتا ہے، ضرورت کے درجہ میں ہے۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں حاجت کے درجہ کے احکام پر ضرورت کا اطلاق عام ہے اور گو ضرورت کو حاجت سے تعبیر کرنا کم ہے ؛ لیکن یہ بھی شاذ ونادر کے درجہ میں نہیں ہے۔

(۱) المحصول في علم الاصول: ۵/ ۱۶۱، مع تحقیق: طہ جابر فیاض العلوانی۔ (۲) البحر المحیط: ۵/ ۲۱۱۔

یہ فرق تو حاجت اور ضرورت میں مکلفین کے اعتبار سے ہے، دونوں کے حکم میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حرام کی اباحت تو ضرورات سے ہی پیدا ہوتی ہے؛ لیکن روزہ وغیرہ کا افطار مشقت اور حاجت کی وجہ سے بھی جائز ہوجاتا ہے؛(۱) لیکن جیسا کہ آگے تفصیل مذکور ہوگی، یہ کہنا کہ حرام صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے، کافی محل نظر ہے، اس سلسلہ میں شیخ ابوزہرہؒ کی بات زیادہ صحیح ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہٖ بھی جائز ہوجاتا ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ۔(۲)

حاجت کے معتبر ہونے کیلئے مطلوبہ مشقت

حاجت کا تعلق چوں کہ مشقت سے ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ خود مشقت کے درجات کو ملحوظ رکھا جائے کہ کس درجہ کی مشقت شریعت میں معتبر ہے اور کس درجہ کی مشقت معتبر نہیں، اس پر حافظ عزالدین عبدالسلامؒ نے بڑی چشم کشا بحث کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مشقت کا ایک درجہ تو ایسا ہے کہ عبادات عادتاً ان سے خالی ہو ہی نہیں سکتیں، جیسے: وضوء و غسل میں ٹھنڈک کی تکلیف، ان کا تو ظاہر ہے کوئی اعتبار نہیں؛(۳) البتہ وہ مشقتیں جو عادتاً کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں پیش نہیں آتیں، وہ درجات و مراتب کے اعتبار سے مختلف احکام شرعیہ میں معتبر مانی گئی ہیں، انھوں نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ان کی پوری عبارت یہاں نقل کئے جانے کے لائق ہے:

☆ المشاق ضربان: أحدهما مشقة لا تنفک العبادة عنها کمشقة الوضوء والغسل فی شدة السبرات۔

☆ الضرب الثانی: مشقة تنفک عنها العبادات غالبا وهی أنواع:

☆ النوع الأول: مشقة عظیمة قادحة کمشقة الخوف علی النفوس والأطراف ومنافع الأطراف،

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی:۱/۷۶،غمز عیون البصائر:۱/۲۵۷۔

(۲) اُصول الفقہ لابی زہرہ:۴۰۔ (۳) قواعد الاحکام:۲/۷۔

فهذه مشقة موجبة للتخفيف والترخيص ، لأن حفظ المنهج والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات فى عبادة أو عبادات ثم تفوت أمثالها۔

☆ النوع الثانى : مشقة خفيفة كادنى وجع فى أصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج خفيف فهذا لا لفتة إليه ولا تعريج عليه ؛ لأن تحصيل منافع العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة التى لا يو به لها۔

☆ النوع الثالث : مشاق واقعة بين هاتين المشاقين مختلفة فى الخفة والشدة فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف ، ومادنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف إلا عند أهل الظاهر كالحمّى الخفيفة ووجع الضرس اليسير ... وقد توسط مشاق بين الرتبتين بحيث لا تدنو من أحدهما فقد يتوقف فيهما وقد يرجع بعضها بأمر خارج عنها وذلک کابتلاع الدقيق فى الصوم وابتلاع غبار الطريق وغربلة الدقيق لا أثر له لشدة مشقة التحرز منها ، ولا يعفى عما عداها مما تخفف المشقة فى الاحتراز عنه ۔ (۱)

مشقتیں دوطرح کی ہیں: ایک وہ جن سے عام طور پر عبادت خالی نہیں ہوتی، جیسے: وضواور شدید ٹھنڈک کے وقت غسل، دوسرے: وہ جن سے عموماً عبادات خالی ہیں، ان کی چند مثالیں :

(۱) قواعدالاحکام:۲/ ۷، ۸۔

اول سخت وتکلیف دہ مشقت، جیسے جان، اعضاء اور اعضاء کے منافع کے ضائع ہونے کا اندیشہ، یہ مشقت تخفیف وسہولت کا باعث ہے؛ اس لئے کہ جان اور اعضاء کا تحفظ — تا کہ دنیا وآخرت کی مصلحتیں قائم رہیں — اس بات سے بہتر ہے کہ ایک یا چند عبادت کے لئے اس سے محروم ہوجایا جائے اور پھر اس جیسی کتنی ہی عبادتیں فوت ہوکر رہ جائیں۔

دوسری قسم: خفیف مشقت کی ہے، جیسے، انگلی میں معمولی تکلیف، معمولی سر درد یا ناسازی مزاج، یہ ناقابل توجہ ہے اور لائق اعتنا نہیں؛ اس لئے کہ اس طرح کی ناقابل لحاظ مشقت کے ازالہ کے مقابلہ عبادت کے منافع کو حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

تیسری قسم: ان مشقتوں کی ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے، یہ خفت اور شدت میں مختلف ہوتی ہیں، ان میں سے جو اعلیٰ درجہ کی مشقت سے قریب ہو، وہ تخفیف پیدا کرے گی، اور جو کم تر درجہ کی مشقت سے قریب ہو، وہ باعث تخفیف نہیں؛ سوائے اہل ظاہر کے، جیسے: معمولی بخار، ڈاڑھ کا معمولی درد — درمیانی درجہ کی بعض مشقتیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں میں سے کسی سے قریب نہیں، بعض اوقات ان کی بابت توقف کیا جاتا ہے اور بعض اوقات کسی خارجی سبب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے: روزہ میں آٹے کا غبار نگل جانا، راستہ کے غبار کو گھونٹ جانا اور آٹے کا چوکر، چوں کہ ان سے بچنے میں شدید مشقت ہے؛ اس لئے روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور دوسری چیزیں جن سے بچنے میں اس درجہ مشقت نہیں، اس میں درگزر سے کام نہیں لیا جائے گا۔

یہ کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ معاملات میں بھی اسی مشقت کا اعتبار ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

مشقتیں کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں؛ بلکہ معاملات میں بھی جاری ہوتی ہیں، اس کی مثال بیع میں ''غرر'' ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جس سے اجتناب میں دشواری ہے، جیسے: پستہ، چلغوزہ، انار اور تربوز کی چھلکا سمیت خرید وفروخت، ایسا ''غرر'' قابل عفو ہے، دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے اجتناب دشوار نہ ہو، کہ یہ قابل عفو نہیں، تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کے غرر کی ہے، اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس کو شدید مشقت کے حکم میں رکھتے ہیں، سوائے اس کے کہ غرر بہت زیادہ ہو، تو صحیح تر قول کے مطابق وہ قابل عفو نہیں، جیسے: سبز اخروٹ کی چھلکا سمیت خرید وفروخت، اور کبھی اس میں دشواری کم ہوتی ہے؛ کیوں کہ اسے فروخت کرنے کی حاجت پیش آتی ہے؛ لہٰذا زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے جائز قرار دیا جائے جیسے سبزی کی بیع اس کے چھلکے کے ساتھ درست ہے۔

اَعذار بھی مشقت کے لحاظ سے مختلف درجات کے ہیں:

پہلا درجہ شدید وتکلیف دہ مشقت کا ہے، جیسے: جان، اعضاء اور اعضاء کے منافع کی بابت خوف کہ اس کی وجہ سے تیمم جائز ہے۔

دوسرا درجہ اس سے کم تر مشقت کا ہے، جیسے: خوفناک بیماری پیدا ہوجانے کا اندیشہ، یہ بھی صحیح تر قول کے مطابق اول درجہ ہی کی مشقت کے حکم میں ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ رفتارِ صحت کے سست ہوجانے اور کمزوری کے

بڑھنے کا خوف ہوتو اس کے دوسرے درجہ کے حکم میں ہونے کے متعلق اختلاف ہےاور صحیح یہ ہے کہ یہ بھی اسی حکم میں ہے۔
چوتھا درجہ یہ ہے کہ عیب پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہو،تو اگر یہ باطنی عیب ہوتو عذر نہیں ، اور ظاہری عیب ہوتو اس کے بارے میں اختلاف ہے،قول مختار کے مطابق یہ اباحت کا باعث ہے، تمام اعذار انہیں قواعد پر مبنی ہیں، جیسے : روزہ کے توڑنے کی اجازت اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اباحت، اس پر وہ چند صورتیں دلالت کرتی ہیں جن میں امام شافعیؒ نے ان مشقتوں سے کم تر درجہ کی مشقت میں بھی تیمم کی اجازت دی ہے۔(۱)

علامہ سیوطیؒ نے شیخ عزالدینؒ سے عبادات کے باب میں مشقت کا یہ معیار نقل کیا ہے کہ شریعت میں جس عبادت میں جو سہولت جس مشقت کی بنا پر دی گئی ہے، اس عبادت میں اسی کے مماثل یا اس سے زیادہ مشقت کی بنا پر سہولت پیدا ہوگی ،مثلاً سفر میں روزہ افطار کرنے کی اجازت منصوص ہے،مرض کی بنا پر بھی اجازت منصوص ہے؛ لیکن کس درجہ کا مرض معتبر ہے؟ اس کی صراحت نہیں،تو اب معیار یہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں جتنی مشقت ہوتی ہے،جس مرض میں روزہ رکھنا اسی درجہ شاق گزرتا ہو، وہی مرض معتبر ہوگا، یا جیسے جوئیں کی کثرت کی وجہ سے ممنوعات احرام کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے تو غیر منصوص اُمور میں اسی درجہ مشقت کی وجہ سے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہوگا۔(۲)

گو حافظ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے اور بعض دوسرے علماء نے اس مسئلہ کو منقح کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حاجت کے سلسلہ میں مشقت وحرج کی ایسی قطعی حد قائم نہیں کی جاسکتی ،جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہوسکے ؛ بلکہ علاقہ ومقام ، احوال وظروف، تہذیب وتمدن،مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت

(۱) دیکھئے:قواعدالاحکام:۲/۹،۱۰۔ (۲) الاشباہ والنظائرللسیوطی:۹۶-۱۶۸۔

برداشت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی حاجات کی تعیین کی جاسکتی ہے، ایک چیز آج سے پچاس سال پہلے کی سوسائٹی میں ممکن ہے کہ حاجت نہ رہی ہو اور آج حاجت بن گئی ہو، یا اس وقت حاجت رہی ہو اور اب حاجت کے درجہ میں نہ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگ جو شروع سے مرفہ الحالی کی زندگی بسر کر رہے ہوں، ان کے لئے ایک چیز حاجت کے درجہ میں ہو، اور ان سے کم سطح کی زندگی گزارنے والوں کے لئے تحسین کے درجہ میں، شہر اور دیہات، مسلم اور غیر مسلم ملکوں کے باشندوں کی حاجت میں بھی تفاوت واقع ہوسکتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے نفقہ، حج کے لئے مطلوب زاد وراحلہ اور تعزیر کے سلسلہ میں جو فرق مراتب رکھا ہے، نیز بعض اُمور جن کو امام صاحب نے ناجائز اور صاحبین یا بعد کے فقہاء نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جائز قرار دیا ہے اور اس اختلاف کو اختلاف برہان کے بجائے اختلاف زمان پر مبنی قرار دیا ہے، ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے؛ چنانچہ علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں :

> رخصت ایک اضافی چیز ہے، مستقل نہیں ہے، اس طور پر کہ ہر ایک اس سلسلہ میں اپنی ذات کے بارے میں غور کرنے اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؛ بشرطیکہ اس کے بارے میں کوئی شرعی حد نہ پائی جاتی ہو، اگر ایسی کوئی حد مقرر ہو تو اسی پر قائم رہا جائے گا، چند وجوہ سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے :
>
> ان میں سے ایک یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقت ہے اور مشقتیں قوت وضعف، احوال، قوت ارادی، زمانہ ووقت اور افعال کے لحاظ سے ہوتی ہیں ؛ چنانچہ کوئی انسان سوار ہو کر قابل اعتبار رفقاء کے درمیان مامون علاقے کا سست گامی کے ساتھ جاڑے کے موسم میں اور چھوٹے دنوں میں ایک شبانہ روز کا سفر کرے تو یہ سفر اور وہ سفر جو اس کے مخالف دنوں میں ہو، نماز میں اور رمضان میں افطار کے سلسلہ میں ایک درجہ کا نہیں ہوسکتا، اسی طرح سفر کی مشقتوں

اور سختیوں کی قوت برداشت بھی الگ الگ ہوتی ہے، بعض لوگ طاقتور ہوتے ہیں، مشکل کاموں کی انجام دہی کے عادی ہوجاتے ہیں، مشکلات سے پریشان نہیں ہوتے اور نہ اس کی وجہ سے مبتلاء تکلیف ہوتے ہیں، وہ کامل طریقہ پر اپنی عبادتوں کی انجام دہی اور ان کو ان کے مستحب وقتوں میں ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور بعض لوگوں کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے، اسی طرح بھوک اور پیاس کی قوت برداشت بھی مختلف ہوتی ہے، بہادری اور بزدلی میں بھی تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح کی اور بھی چیزیں ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں، ایسے ہی روزہ، نماز، جہاد کی نسبت سے مریض کا معاملہ ہے، جب صورت حال یہ ہو تو معلوم ہوا کہ شریعت نے جو سہولتیں دی ہیں، ان میں کس درجہ کی مشقت معتبر ہوگی؟ اس کے لئے کوئی متعین ضابطہ اور کوئی مقررہ حد نہیں جو تمام لوگوں کے حق میں جاری ہو سکے، پس جب رخصتوں کے اسباب کسی مستقل قانون اور منضبط قاعدہ پر مبنی نہیں ہیں ؛ بلکہ وہ ایک اضافی شی ہے جو ہر مخاطب کی نسبت سے طے پاتی ہے تو جو مضطر شخص بھوک کو برداشت کرنے کا عادی ہو اور جس کی حالت بھوک کی وجہ سے دگرگوں نہ ہوجاتی ہو جیسا کہ عربوں کا حال تھا اور جیسا کہ بعض اولیاء کے بارے میں منقول ہے تو ان کے لئے اور جن کے حالات ان سے مختلف ہوں، مردار کا جائز ہونا ایک ہی درجہ کا ممنوع نہیں ہوگا، یہ اہم بات ہے۔(۱)

---

(۱) الموافقات:۱/ ۲۱۴۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار ومقام

ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصولی طور پر کتاب وسنت میں متعدد نصوص موجود ہیں :

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں، دشواری نہیں چاہتے ۔

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ۔ (۲)

اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

بعثت بالحنيفية السمحة ۔ (۳)

میں توحید خالص پر مبنی اور معتدل دین دے کر بھیجا گیا ہوں ۔

إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين ۔ (۴)

تمہیں اس واسطے مبعوث کیا گیا؛ تاکہ تم آسانی کا معاملہ کرو نہ کہ تنگی کا ۔

يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا ۔ (۵)

آسانی پیدا کرو تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوشخبری سناؤ انھیں نفرت نہ دلاؤ ۔

إن خير دينكم أيسره ۔ (۶)

درحقیقت تمہارا دین وہ بہتر دین ہے جو آسان ہے ۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۱۸۵ ۔ (۲) سورۂ حج: ۷۸ ۔

(۳) مسند احمد، عن ابی امامہ: ۵/ ۲۶۲، عن عائشہ: ۶/ ۱۱۶ ۔

(۴) بخاری، کتاب الوضوء باب صب الماء علی البول فی المسجد: ۱/ ۵۴، حدیث نمبر: ۲۲۰ ۔

(۵) بخاری کتاب العلم، باب ما کان النبی یتخولھم بالموعظۃ الخ: ۱/ ۲۵، حدیث نمبر: ۶۹ ۔

(۶) مسند احمد عن ابی قتادۃ عن الاعرابی: ۳/ ۹۷ ۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے :

ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً۔ (۱)

حضور اکرم ﷺ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا، جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات وروایات اور خود حالت اضطرار کے احکام کی آیت، تیمم اور نماز خوف، نیز سفر اور بیماری کی بنا پر روزہ چھوڑنے کی اجازت وغیرہ سے متعلق آیات اس بات کو صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ شریعت نے انسانی ضرورت کی خوب خوب رعایت کی ہے اور یہ قانون شریعت کا ایک امتیازی وصف اور اس کے اعتدال، نیز فطرت انسانی سے ہم آہنگی کی کھلی دلیل ہے۔

اسی بنا پر علماء نے اکراہ کی بنا پر اضطرار کے احکام جاری کئے ہیں اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اس استنباط کو قیاس نہیں ؛ بلکہ دلالت النص قرار دیا گیا ہے، علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہؒ کہتے ہیں :

(والملجي) نوع من الاضطرار (تثبت) الإباحة في الإكراه الملجي (بدلالة) أي بدلالة النص المذكور في الاضطرار ، كما تثبت حرمة الضرب بالنص الدال على حرمة التأفيف بطريق أولى على ما سبق (إن اختص به) الاضطرار (بالمخمصة فيأثم) المكره (لو أوقع القتل أو قطع العضو (به لامتناعه) من تناول ذلک (إن) كان (عالما بسقوطها) أي الحرمة ۔ (۲)

(۱) بخاری کتاب المناقب، باب صفۃ النبی ﷺ : ۴/۱۸۹، حدیث نمبر : ۳۵۶۰۔

(۲) تیسیر التحریر : ۲/۳۱۳

اکراہ ملجی اضطرار ہی کی ایک قسم ہے، اکراہ ملجی میں اباحت اس نص کی دلالت سے ثابت ہے جو اضطرار کے متعلق وارد ہوئی ہے، جیسے ''اُف'' کہنے کی حرمت والی آیت سے بدرجہ اولیٰ مارنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اگر اضطرار کو مخمصہ کے ساتھ خاص کرلیا جائے، پس اگر مکرہ قتل کردیا جائے یا اس کا عضو کاٹ دیا جائے اس بنا پر کہ وہ حرام کھانے سے انکار کررہا ہوتو اگر اس شخص کو اکراہ کی حالت میں حرام شی کی حرمت ختم ہوجانے کا علم رہا ہوتو وہ گنہگار ہوگا۔

اس لئے فقہاء ضرورت کی بنا پر دیئے گئے بہت سے احکام میں قریب قریب متفق نظر آتے ہیں اور بہ یک زبان اس بات کے معترف ہیں کہ ''الضرورات تبیح المحظورات''۔

اس مسئلہ کا تعلق ایک گونہ اہلیت اور شریعت کے قانون تکلیف سے بھی ہے، فقہاء نے اکراہ کے ذیل میں اس امر پر بحث کی ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے یا نہیں؟ ''مسلم الثبوت'' اور اس کے شارح بحر العلومؒ کا بیان ہے:

(الإكراه ملج وهو بما يفوت النفس أو العضو) إن لم يفعل الفعل المكره عليه (وغيره) وهو الإكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أى غير الملجى (الحبس والضرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه مطلقا، وقال جماعة): يمنع الإكراه التكليف (فى الملجى) منه (دون غيره)۔ (۱)

اکراہ کی ایک قسم اکراہ ملجی ہے، یعنی اگر اس فعل کو نہ کرے جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے تو جان یا عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، اکراہ کی دوسری قسم ''اکراہ غیر ملجی'' ہے، جس میں ایسا جبر ہو کہ جان

(۱) فواتح الرحموت: ۱/ ۱٦٦۔

یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اکراہ کی دونوں ہی قسمیں مکلف ہونے میں مانع نہیں ہیں، ایک جماعت کا خیال ہے کہ اکراہ ملجی مکلف ہونے میں مانع ہے، غیر ملجی مکلف ہونے میں مانع نہیں ہے۔
......ابہریؒ کی بھی یہی رائے ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے۔(۱)

اگر چہ امام غزالیؒ کا خیال ہے کہ تکلیف میں مانع وہی چیز ہوتی ہے، جو خود مکلف کی ذات میں پائی جائے، اکراہ کی صورت میں خود مکلف میں خلل نہیں پایا جاتا، (۲) تاہم اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اکراہ واضطرار جیسی شدید درجہ کی ضرورت کو خود تکلیف ہی میں مانع مانا گیا ہے، نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسباب عجز بجائے خود شریعت کے عمومی احکام میں استثناء کی راہ ہموار کر دیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ضرورت و حاجت کے درجہ کی رخصتیں فی الجملہ سبب عجز ہوتی ہیں؛ اس لئے ''ضرورت'' کے احکام میں معتبر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

ضرورت سے کب حرمت ختم ہوجاتی ہے اور کب صرف گناہ ختم ہوتا ہے؟

ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت اصل میں ''رخصت'' کی ہوتی ہے، پس نفی گناہ، رفع حرمت یا رخصت پر عمل کے واجب یا مباح ہونے کی جو بحث اُصولیین نے ''رخص شرعیہ'' کے سلسلہ میں کی ہے، وہی احکام ضرورت سے متعلق بھی ہوں گے، فقہاء حنفیہ نے عام طور پر اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، امام سرخسیؒ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بعض اوقات سبب بھی موجود ہوتا ہے اور حکم حرمت بھی، شریعت استثنائی طور پر اس ممنوع کے ارتکاب کی اجازت دے دیتی ہے، جیسے کلمۂ شرک کا اکراہ کی حالت میں تکلم، ہلاکت کے خوف سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اجتناب، حالت اضطرار میں دوسرے کے مال کا بلا اجازت کھالینا، یا اکراہ کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف کر دینا وغیرہ، ان صورتوں میں رخصت پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے؛ لیکن صبر کرنا بہتر ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

(۱) دیکھئے: تیسیر التحریر: ۲۳۴/۱۔ (۲) المستصفیٰ: ۹۰/۱۔

> پہلی قسم وہ ہے جو سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم ہونے کے باوجود مباح ہو، اس صورت میں اباحت کی مکمل رخصت ہے؛ کیوں کہ بندہ سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم رہنے کے باوجود معذور ہے، جیسے اکراہ کی وجہ سے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا، یہ رخصت ہے، اگر اس کا مرتکب ہوتو گنہگار نہ ہوگا، اور پہلا عزیمت ہے، یہاں تک کہ اگر صبر کرلے اور مر جائے تو ماجور ہوگا، ہلاکت کے اندیشہ کے وقت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اسی حکم میں ہے۔(۱)

اسی کو مزید وضاحت کے ساتھ علامہ ابن ہمامؒ اور ان کے شارح امیر بادشاہؒ نے اس طرح کہا ہے :

> بعض اوقات رخصت کا حکم ہوتا ہے، رخصت وہ حکم ہے جو آسانی کے لئے دیا گیا ہو؛ حالاں کہ حرمت کی دلیل بھی موجود ہو، حکم بھی قائم ہو؛ لیکن جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اجازت دے دی گئی ہو، جیسے: مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا تلفظ، حالت احرام میں جنایت کا ارتکاب، رمضان المبارک میں بحالت صحت واقامت روزہ دار کا روزہ توڑ دینے پر مجبور کردیا جانا، جان کی ہلاکت سے دوچار شخص کا امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور نماز کا ترک کرنا، اسی طرح مضطر کا دوسرے کے مال کو استعمال کرنا، یہ رخصت کی دونوں قسموں میں سے زیادہ اہم قسم ہے، ان صورتوں میں عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، گو اس کی وجہ سے وہ ہلاک کردیا جائے۔(۲)

---

(۱) دیکھئے: کشف الاسرار للبزدوی: ۱/ ۴۶۹، بحث ''مرض''۔

(۲) اُصول السرخسی: ۱/ ۱۱۸۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سببِ حرمت اور حکمِ حرمت ہونے کے باوجود ضرورت کی بنا پر رعایت دی جاتی ہے، وہ محض رفعِ گناہ کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ رفعِ حرمت کے، اور اس کا ارتکاب محض جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گو سببِ حرمت موجود ہو؛ لیکن شارع نے حکمِ حرمت کو ضرورت کی وجہ سے باقی نہ رکھا ہو، اس صورت میں ضرورت کی بنا پر نہ صرف رفعِ گناہ ہوتا ہے؛ بلکہ رفعِ حرمت بھی ہوجاتا ہے، اور ضرورت کی بنا پر حاصل ہونے والی رعایت سے فائدہ نہیں اُٹھانا موجبِ گناہ ہے، امام عبدالعزیز بخاریؒ شارح ''اُصول بزدوی'' لکھتے ہیں :

> اسی طرح وہ شخص جس کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا ہو، یا وہ ان کے ارتکاب پر مضطر ہوگیا ہو تو اس کے لئے رخصت ہے، جو مجازاً رخصت کہلاتا ہے؛ اس لئے کہ اس وقت حرمت ہی ساقط ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ شخص صبر سے کام لے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو گنہگار ہوگا؛ کیوں کہ شراب و مردار کی حرمت دراصل عقل اور دین کی شراب کے بگاڑ سے حفاظت اور نفس کی مردار سے حفاظت کے لئے ہے ؛ لہٰذا جب اس کے وجود ہی کے فوت ہوجانے کا اندیشہ پیدا ہوجائے تو ظاہر ہے کہ کل کو کھو کر جزء کی حفاظت نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا وجہ حرمت ساقط ہوجائے گی اور جب وجہ حرمت ساقط ہوگئی تو اس کی حرمت ہی باقی نہیں رہی؛ لہٰذا اگر وہ صبر سے کام لے تو اللہ تعالیٰ کے حق کو ادا کرنے والا نہیں ہوگا؛ بلکہ گویا وہ اپنے خون کو ضائع کرنے والا ہوگا۔(۱)

اسی قسم کی بات علامہ ابن ہمامؒ نے بھی کہی ہے، (۲) اور علامہ سرخسیؒ نے بھی (۳) دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے، آمدیؒ اس پہلو پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں :

---

(۱) تیسیرالتحریر: ۲/۲۲۸۔ (۲) کشف الاسرار: ۲/۵۹۲۔ (۳) دیکھئے: تیسیرالتحریر: ۲/۲۸۔

> اس لئے کہ مخصص نے آ کر یہ بات واضح کر دی ہے کہ متکلم نے اس لفظ سے — جو از روئے لغت عام ہے — اس خاص شئے کی حرمت کو مراد ہی نہیں لیا ہے ؛ لہٰذا اس میں کسی اور حکم کا ثابت کرنا خلاف دلیل نہیں ہوگا ؛ کیوں کہ عموم اس عام کے تحت آنے والی صورتوں سے متعلق حکم پر اس وقت دلالت کرتا ہے، جب کہ متکلم نے اس کا ارادہ بھی کیا ہو، اور رہا مخصص کے ساتھ تو متکلم کی طرف سے اس کا ارادہ متحقق ہی نہیں ہوا۔(۱)

لیکن ظاہر ہے کہ محرمات منصوصہ میں سبب حرمت کے پائے جانے کے باوجود حکم حرمت کا ساقط ہوجانا ایک ایسی بات ہے، جس کا ثبوت نص شرعی کے بغیر نہیں ہوسکتا، ہاں، یہ ضرور ہے کہ اس کے لئے عبارت وصراحت ہی ضروری نہیں، دلالۃ النص بھی کافی ہے، جیسا کہ فقہاء نے اکراہ کی بنا پر ان محرمات کو جائز قرار دیا ہے، جو اضطرار کی وجہ سے جائز ہوجاتی ہیں اور اس کو اضطرار سے متعلق حکم قرآنی کا دلالۃ النص قرار دیا ہے۔

اس طرح اب چار صورتیں ہوگئیں :

> (الف) محرّمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو، تو یہ رُخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔
>
> (ب) محرّمات منصوصہ کو ایک خاص قسم کی نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کر دیا ہو، اب یہ رخصت واجب العمل ہوگی اور رفع حرمت کا حکم ہوگا۔
>
> (ج) محرّمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا، اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام: ۱/ ۱۳۳۔

(د) قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تو اب حکم ''رفع حرمت'' کا ہوگا، اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا؛ کیوں کہ حرمت وممانعت قیاس پر مبنی ہے اور دفع حرج اور دفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اس سلسلہ میں سرخسیؒ کی یہ توضیح بڑی چشم کشا ہے:

وأما الترک (۱) لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست ، والحكم بطهارة الثوب النجس اذا غسل فى الأجانات فلأن القياس يأتى جوازه ، لأن ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته ، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص ، وفى موضع الضرورة تتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس متروكا بالنص ۔ (۲)

ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کرنے کی مثال کنویں اور حوض جو ناپاک ہو گئے ہوں، ان کی پاکی کا مسئلہ ہے، اسی طرح ٹب میں دھوئے ہوئے ناپاک کپڑوں کے پاک کرنے کا حکم ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے؛ اس لئے کہ جو چیز نجاست پر گرتی ہے، وہ بھی نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتی ہے، ہم نے ضرورت عامہ کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کر دیا ہے، حرج اور مشقت سے بچنا نص سے ثابت ہے اور ضرورت کے مواقع پر حرج کا تحقق ہوتا ہے؛ لہٰذا اگر ایسے موقع پر قیاس کو لیا جائے تو یہ بہ مقابلہ نص کے قابل ترک ہے۔ (۳)

---

(۱) ای ترک القیاس۔ (۲) اُصول السرخسی: ۲/ ۲۳۔ (۳) اُصول السرخسی: ۲/ ۲۰۳۔

احکام ضروریہ کا حکم

جہاں تک احکام ضرورت کے واجب ومباح ہونے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے یہاں عام طور پر یہی دوصورتیں صراحت سے ملتی ہیں: وجوب اور اباحت، اگر دلیل حرمت اور حکم حرمت موجود ہو تو ضرورت پر مبنی حکم محض جائز ہوگا، اور اگر شارع نے حکم حرمت ہی کو ختم کر دیا ہو تو ضرورت پر مبنی حکم واجب ہوگا، فقہاءِ شوافع نے اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور رخصت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب، مستحب، مباح، خلاف اولیٰ اور مکروہ؛ چنانچہ علامہ سیوطیؒ کا بیان ہے :

> رخصت کی ایک قسم رخصت واجبہ کی ہے، جیسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا کہ جس کو بھوک اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو گو وہ مقیم اور تندرست ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح شراب کے ذریعہ لقمہ کو نیچے اُتارنا، بعض رُخصتیں مستحب ہیں، جیسے: سفر میں قصر اور افطار کی اجازت، اس شخص کے لئے جس شخص کو سفر اور بیماری میں روزہ شاق گذرتا ہو، اسی طرح ظہر میں تاخیر کی اجازت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت، بعض رخصتیں مباح ہیں، جیسے: بیع سلم، اور بعضے خلاف اولیٰ ہیں، جیسے: موزوں پر مسح، جمع بین الصلاتین، اور جس کو روزہ سے تکلیف نہ ہو، اس کے لئے افطار، اس شخص کا تیمم کرنا، جس کو مناسب قیمت سے زیادہ میں پانی مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو، بعض رخصتیں مکروہ ہیں، جیسے: تین مرحلہ سے کم کے سفر میں قصر کرنا۔(۱)

اسی طرح کی بات بدرالدین زرکشیؒ نے بھی لکھی ہے، (۲) حنفی علماءِ اُصول کے یہاں یہ

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۱۔

(۲) البحر المحیط: ۱/۳۳۰۔

تقسیم غالباً اس صراحت کے ساتھ مذکور نہیں، تاہم تفتازانیؒ نے ایک اشکال کو حل کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے؛(۱) البتہ فقہاء احناف نے ضرورت وحاجت کی بنا پر جو احکام دیئے ہیں، ان جزئیات پر نظر کی جائے تو کہیں جواز، کہیں جواز مع الکراہت اور کہیں خلاف اولیٰ کی صراحت ووضاحت مل جانا دشوار نہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ضرورت وحاجت کی بنا پر دیئے گئے احکام میں وجوب واستحباب تو شاید منصوص ہی رخصتوں میں ثابت ہے، اور کراہت، خلاف اولیٰ اور اباحت دفع حرج کے طور پر دیئے گئے اجتہادی احکام میں بھی ثابت ہیں۔

ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کی حدود وشرائط

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ عام طور پر فقہاء نے ان کو وضاحت وصراحت کے ساتھ منقح نہیں کیا ہے، تاہم فقہی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلہ میں اُصول وقواعد مقرر کئے جاسکتے ہیں:

۱- اَہون البلیتین کا انتخاب

ضرورت کا بنیادی مقصد کسی مفسدہ کو دُور کرنا اور مصلحت کو حاصل کرنا ہوتا ہے؛ چنانچہ اضطرار کی حالت میں 'اکل میتۃ' (مُردار کھانے) کی اجازت کا منشا مفسدہ موت سے حفاظت اور مصلحت حیات کا حاصل کرنا ہوتا ہے؛ اس لئے پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ احکام ضروریہ یا حاجیہ کے ذریعہ جس مفسدہ سے تحفظ حاصل کیا جارہا ہو، خود ان احکام کے ارتکاب میں اس درجہ یا اس سے زیادہ بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو؛ چنانچہ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کے قواعد مشہور ومعروف ہیں:

(۱)''الضرر لا یزال بالضرر''۔

ایک ضرر کے ذریعہ دوسرے ضرر کو دُور نہیں کیا جائے گا۔

(۲)''یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام''۔

ضرر عام کو دُور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: شرح التلویح علی التوضیح: ۲/ ۱۲۸۔

(۳)''إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما''۔
جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کمتر ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر سے بچا جائے گا۔
(۴)''إذا تعارضت مفسدۃ و مصلحۃ قدمت دفع المفسدۃ غالباً''۔
اگر مفسدہ سے بچنے اور مصلحت کے حاصل ہونے کا ٹکراؤ ہو تو مفسدہ کو دُور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔
(۵)''المصلحۃ تراعی اذا غلبت علی المفسدۃ''۔(۱)
مصلحت کی رعایت اس وقت کی جائے گی جب کہ اس کا مفسدہ کم ہو۔

ان تمام قواعد کا خلاصہ یہی ہے کہ دو میں سے اہون اور کمتر مفسدہ کو بڑے مفسدہ سے بچنے کے لئے گوارا کیا جاسکتا ہے، اسی لئے فقہاء شوافع نے''الضرورات تبیح المحظورات'' کے قاعدے میں''بشرط عدم نقصانها عنها'' کا اضافہ کیا ہے۔(۲)

اس کی توضیح یوں ہے کہ احکام کے مقاصد — جیسا کہ مذکور ہوا — پانچ ہیں: تحفظ دین، تحفظ نفس، تحفظ نسل، تحفظ مال، تحفظ عقل؛ پھر شریعت کے احکام وہدایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مقاصد پنجگانہ میں ترتیب بھی یہی ہے، پھر ان مقاصد خمسہ سے متعلق احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت، تحسین، اب اُصول یہ ہوگا کہ اگر ان مقاصد خمسہ میں سے ایک کی ضرورت اور دوسرے کی حاجت کا ٹکراؤ ہو جائے تو ضرورت کو اور حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت کو ترجیح دی جائے گی، مثلاً اگر ایک شخص نماز میں مشغول ہو اور کسی شخص کے ڈوب جانے یا جل جانے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ کر شخص مذکور کو بچانا واجب ہے؛ کیوں کہ شخص مذکور تحفظ نفس کے اعتبار سے ضرورت کی کیفیت میں ہے اور نماز کو پوری کرنا اور درمیان میں نہ توڑنا تحفظ دین کے شعبہ میں از قبیل حاجت ہے؛ لہٰذا ضرورت کو حاجت پر ترجیح ہوگی۔

---

(۱) ابن نجیم نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وقد تراعی المصلحۃ لغلبتها علی المفسدۃ، الاشباہ والنظائر: ۷۸، القاعدۃ السادسۃ۔
(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱/۷۳۔

اور اگر مقاصدِ خمسہ میں سے دونوں کی ''ضرورت'' ہی میں تضاد وتعارض کی کیفیت پیدا ہوجائے، تو دین کو نفس پر، نفس کو نسل پر، نسل کو عقل پر، اور عقل کو مال پر ترجیح ہوگی، مثلاً: جہاد فی سبیل اللہ تحفظ دین کے لئے ضرورت ہے اور جہاد سے اجتناب تحفظ نفس کے لئے ضرورت ہے، یہاں تحفظ نفس پر تحفظ دین کو ترجیح ہوگی اور جہاد فرض ہوگا، اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اکراہ کی کیفیت ہوجائے تو تحفظ جان کے پیش نظر عورت کے لئے اس کی اجازت ہے، اسی طرح تحفظ جان کے لئے از راہ علاج لقمہ حلق سے اُتارنے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے، یہ تحفظ نفس کی ضرورت کو تحفظ نسل اور تحفظ عقل پر ترجیح دینا ہے۔

اگرچہ ضرورت وحاجت اور تحسین پر عمل کرنے اور ترجیح دینے کے سلسلہ میں یہ اُصول اس طرح واضح اور منقح طور پر شاید اُصولیین نے نہیں لکھے ہیں؛ لیکن اگر بنظر غائر فقہاء کے اجتہادات وترجیحات اور جابجا ان کے اُصولی مستدلات پر نظر کی جائے تو ان شاء اللہ اس کی تصدیق ہوجائے گی، مثلاً امام عبدالعزیز بخاریؒ کا بیان ہے:

وکذلک فی استھلاک أموال الناس یرخص فیه بالإکراہ التام ؛ لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام أن یجعل وقایة لھا۔ (۱)

اسی طرح حالت اکراہ میں لوگوں کے مال ضائع کرنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے؛ کیوں کہ جان کی اہمیت مال سے بڑھ کر ہے؛ لہٰذا مناسب ہوا کہ اس کو تحفظ جان کے لئے ڈھال بنالیا جائے۔

علامہ آمدیؒ کہتے ہیں:

لأن الارتکاب أدنی الضررین یصیر واجباً نظرا إلی دفع أعلاھما کإیجاب شرب الخمر علی من غص بلقمة ونحوہ۔ (۲)

---

(۱) کشف الاسرار: ۴/ ۲۶۳۔

(۲) الاحکام فی اُصول الاحکام: ۱/ ۱۲۵۔

بڑے ضرر سے بچنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمتر ضرر کا ارتکاب واجب
ہوجاتا ہے، مثلاً جس شخص کو لقمہ اَٹک گیا ہو، اس کے لئے شراب پینا
واجب ہوجاتا ہے۔

جان بچانے کے لئے شربِ خمر کی اجازت کیوں کر ہوگی؟ دوسرے لفظوں میں حفاظت عقل پر حفاظت نفس کو کیوں ترجیح دی جائے گی؟ اس سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کی یہ بات قابل ذکر ہے :

جو شخص حرام کھانے سے رک جائے ، یہاں تک کہ اپنے آپ کو
ہلاک کرلے وہ گنہگار ہوگا، اس کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ
سببِ حرمت یہ ہے کہ میتہ کھانے کے ضرر سے اپنے بدن کو بچانا
اور شراب نوشی سے پیدا ہونے والے فساد اور خلل سے عقل کو بچانا
واجب ہے اور کل کو ہلاک کرکے بعض کو بچایا نہیں جاسکتا، پس اس
حالت میں مردار اور شراب سے رُکنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے
مترادف ہے، باوجودیکہ اس سے وہ مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا، جس
وجہ سے یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں؛ لہٰذا اس طرح رخصت سے فائدہ
نہ اُٹھا کر اپنے رب کا فرمانبردار نہ ہوگا؛ بلکہ آپ اپنی جان کو ضائع
کرنے والا قرار پائے گا؛ لہٰذا وہ گنہگار ہوگا۔(۱)

۲- دوسرے کے حق میں مفسدہ نہ بن جائے

''ضرورت'' کے ذریعہ اگر کسی کے شخصی مفسدہ کو دُور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لئے اسی درجہ کے یا اس سے بڑھ کر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے، ''الضرر لا یزال بالضرر'' کا منشا یہی ہے، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کے اس بیان سے اس پر روشنی پڑتی ہے :

(۱) اُصول السرخسی: ۱/۱۲۲-۱۲۱۔

محرمات کی مذکورہ تقسیم کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم زنا، قتل اور زخمی کرنا ہے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے، اور نہ تو اس میں کوئی رخصت ہے؛ اس لئے کہ رخصت ہلاکت کے خوف سے ہے اور اس میں مجبور اور جس کو ظلم پر مجبور کیا جارہا ہے، دونوں برابر ہیں، پس اس تعارض کی وجہ سے اکراہ کا حکم ساقط ہو جائے گا۔(۱)

اسی لئے فقہاء نے مضطر کو اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دوسرے مضطر شخص کا کھانا کھالے۔(۲)

۳-مُباح متبادل موجود نہ ہو

اگر ضرورت وحاجت کی بنا پر کسی منصوص حکم میں تخصیص کی جارہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو، یہ دراصل ''ضرورت'' کی شرط نہیں؛ بلکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اگر کسی ممنوع کا متبادل موجود ہو تو پھر وہ ''ضرورت'' کا درجہ حاصل ہی نہیں کرسکتا، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں، ''نبیذ تمر'' سے وضو کی اجازت فقہاء اس وقت دیتے ہیں جب ماء مطلق موجود نہ ہو(۳)، اور خالص ریشم کے کپڑے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باوجود خارش وقتال کے اس لئے اجازت نہیں کہ اس کام کے لئے ایسے کپڑے کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، جس کا بانا ریشمی اور تانا غیر ریشمی ہو، (۴) از راہ علاج شراب کا استعمال کیا جاسکتا ہے، مگر اس وقت جب کہ اس سے کوئی چارہ نہ رہ جائے، (۵) عبادات ومعاملات میں اس طرح کے منصوص احکام بھی موجود ہیں اور فقہاء کے اجتہادات میں بھی ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔

---

(۱) کشف الاسرار: ۴/ ۶۵۷۔ (۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۷۔

(۳) قاضی خان علی ہامش الہندیہ: ۱/ ۱۷، کتاب الطہارۃ، فصل فیما لا یجوز بہ التوضی۔

(۴) الفتاویٰ الہندیہ: ۵/ ۳۳۰- ۳۳۳، کتاب الکراھیۃ، الباب التاسع فی اللبس ما یکرہ من ذلک۔

(۵) الفتاویٰ الہندیہ: ۵/ ۳۵۵، کتاب الکراھیۃ، الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات۔

۴- بہ قدرِ ضرورت رخصت سے فائدہ اُٹھایا جائے

یہ بھی ضروری ہے کہ جو محرمات وممنوعات شخصی ضرورت وحاجت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں، ان کا محض ضرورت کے بہ قدر ہی استعمال کیا جائے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں یہ قواعد ملتے ہیں:

... ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها۔

جو چیزیں از راہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں، وہ بقدرِ ضرورت ہی جائز رہتی ہیں۔

... ما جاز لعذر بطل بزواله۔

... إذا زال المانع عاد الممنوع۔

جو چیزیں کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں، وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ممنوع ہو جاتی ہیں۔

یہ قواعد دراصل قرآن کی آیت اضطرار ہی سے ماخوذ ہیں اور مفسرین کے یہاں اس کی صراحت ووضاحت موجود ہے، فقہاء کے یہاں ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے اکثر احکام اس تصور کے آئینہ دار ہیں، بہ طور مثال چند یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

☆ مردار میں سے زندگی بچانے کے بہ قدر ہی کھانے کی اجازت ہے۔

☆ بعض فقہاء نے کھلے میدانوں اور صحرائی علاقوں میں کنویں میں گرنے والے جانور کے فضلہ کو قابل عفو مانا ہے کہ کنوؤں پر منڈیر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے بچاؤ دشوار ہے، شہر میں قابل عفو نہیں کہ عام طور پر کنوؤں پر منڈیر ہوا کرتی ہے۔

☆ شہید کا خون اس کے حق میں پاک ہے، دوسرے کے حق میں ناپاک۔

☆ طبیب کو حصۂ ستر بہ قدر حاجت ہی دیکھنے کی اجازت ہے۔

☆ شوافع کے نزدیک مجنون و پاگل کی ایک سے زیادہ شادی نہیں کی جاسکتی۔(۱)

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۷۵-۷۴، لابن نجیم۔

☆ حالت اضطرار میں دوسرے کا مال کھایا جاسکتا ہے؛ مگر یہ اجازت صرف رفع گناہ کی حد تک ہے، بعد کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔(۱)

۵-کسی نص کا اِہمال نہ ہوتا ہو

ضروری اور حاجی احکام کی بنا پر کسی نص کا ''اہمال''، یعنی اس کو بالکل ہی بے اثر کر دینا درست نہیں:

المشقة والحرج إنما يعتبران في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا ، ولذا قال أبوحنيفة ومحمد بحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه إلا الإخر ، وجوز أبو يوسف رعيه للحرج۔

مشقت اور حرج ایسی جگہوں میں معتبر ہے، جہاں نص موجود نہ ہو، جہاں نص موجود ہو، وہاں معتبر نہیں؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اِذخر کے علاوہ حرم شریف کی گھاس کو چرانا اور کاٹنا حرام قرار دیا ہے؛ جب کہ امام ابو یوسفؒ نے بوجہ حرج جائز قرار دیا ہے۔

چند سطروں کے بعد پھر علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النص۔ (۲)

امام صاحب کے نزدیک موضع نص میں عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں ہے۔

ابن نجیمؒ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ مواضع نص میں بھی مشقت کا اعتبار کرتے ہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بھی فقیہ نص کے اہمال و بے اثر کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا، صرف طوفی کے یہاں اس کی گنجائش ہے، جو قول شاذ ہے اور جو سلف صالحین کے درمیان ہمیشہ ایک نا قابل قبول اور مطعون قول رہا ہے، اصل یہ ہے کہ ایک ہے: نص کا اہمال، یعنی نص کے حکم کو یکسر بے اثر و بے نتیجہ کر دینا، یہ جائز نہیں، کہ اگر اس کی بھی اجازت ہو تو

(۱) التوضیح والتلویح: ۲/۱۲۸۔ (۲) الاشباہ والنظائر: ۸۴، ۸۳۔

شریعت بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے، دوسری صورت ہے: ضرورت کے تحت نص کی تخصیص اورشریعت کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس سے استثناء حاصل کرنا، یہ صورت درست ہے اورفقہاء کے یہاں اس کی بہ کثرت نظیریں دستیاب ہیں، مثلاً مذکورہ مثالوں ہی پرغور کیا جائے کہ کپڑے کے حق میں بلی کے پیشاب کی نجاست اورصحرائی کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ سے درگزر، معالج کے لئے مریض کے حصہ ستر کو دیکھنے کی اجازت، یہ اوراس طرح کے بہت سے مسائل ہیں، جس میں ضرورت کی بنا پرنص کے عموم میں تخصیص کی گئی ہے؛ چنانچہ فقہاء نے عرف کے ذیل میں اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ عرف نص کے لئے مخصص بن سکتا ہے یا نہیں؟ اوران کی تمام تصریحات اوراجتہادات پر نگاہ کی جائے تو یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

۶-ضرورت بالفعل پائی جائے

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو، محض امکان کے درجہ میں نہ ہو، اسی طرح اضطرار کے درجہ کی ضرورت کی بنا پر جن محرمات کی اجازت دی جاتی ہے، ان کے لئے ضروری ہے کہ بالفعل اضطرار کی صورت موجود ہو، محض متوقع نہ ہو، ڈاکٹر زحیلیؒ کہتے ہیں :

> أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة فى المستقبل أى أن يحصل فى الواقع خوف الهلاک على النفس أو المال بغلبة الظن حسب التجار أو التحقق من خطر التلف لو لم يأكل ۔ (۱)
>
> ضرورت کے متحقق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ضرورت فی الحال موجود ہو، محض امکان کے درجہ میں نہ ہو، یعنی فی الحال جان کی ہلاکت کا خوف ہو، یا تاجرانہ تجربہ کے مطابق مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہو، یا اگر نہ کھائے تو ہلاکت کا یقین ہو۔

(۱) الفقہ الاسلامی وأدلتہ: ۳/ ۱۸-۵۱۷، القسم الأول، الباب السابع، المطلب الثالث، حالۃ الضرورۃ۔

ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے بعض احکام تو وہ ہیں، جو منصوص ہیں اور جن کو کتاب وسنت نے اُصولاً مشروع قرار دیا ہے، یا ان کی مشروعیت پر اجماع ہوگیا ہے، جیسے: بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم، اجارہ یا استصناع کی اجازت، یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں، ایسے منصوص احکام اصل میں ضروری وحاجی ہیں ہی نہیں، کچھ احکام وہ ہیں جن کو مستقل طور پر مشروع نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر اور محدود حد تک اس کی حرمت اُٹھا دی گئی ہے، جیسے: حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت، اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

بہت سے احکام ہیں کہ فقہاء نے ضرورت وحاجت کی بنا پر ان کو مستقل طور پر جائز قرار دیا ہے، جیسے: پاکی وناپاکی کے مسائل میں بہت سی سہولتیں اور رعایتیں، یہ بھی مستقل احکام کے درجہ میں ہیں اور عام طور پر اس قسم کی رعایت محرمات قطعیہ میں نہیں برتی گئی ہے؛ بلکہ جن مسائل میں بظاہر نص متعارض ہو یا قیاس متعارض ہو اور سلف کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو، اسی میں فقہاء ضرورت وحاجت کے تحت مستقل طور پر جواز کا حکم لگاتے ہیں، غیر معمولی حالات جن میں فقہاء نے محرمات قطعیہ کی اجازت دی ہے، جیسے ''اکراہ'' تو وہاں بھی ان احکام کی حیثیت محض استثنائی اور عارضی ہوتی ہے۔

تاہم ضرورت کے تحت جو احکام دیئے جاتے ہیں، ان پر دوسرے احکام کو قیاس کیا جانا درست نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے ان استحسانی احکام کو جو ضرورت پر مبنی ہوں، ناقابل قیاس مانا ہے، عبدالعزیز بخاریؒ کا بیان ہے :

وفرق ما بين المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفى أن هذا يصح تعديته بخلاف الأقسام الأولیٰ ؛ لأنها غير معلولة۔(۱)

---

(۱) کشف الاسرار: ۴/۲۰، ۱۹۔

استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت حکم اور استحسان بالاثر اور بالاجماع
یابالضرورت سے ثابت حکم کے درمیان یہ فرق ہے کہ استحسان
بالقیاس میں قیاس جائز ہے ، برخلاف اس کے جو اثر ، اجماع
یاضرورت کی وجہ سے ہو،اس میں قیاس کی گنجائش نہیں ۔

ضرورت وحاجت کے اسباب ومحرِّکات

ضرورت اور حاجت پیدا ہونے کے مختلف اسباب ہیں ، ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور یہ وہی ہیں ، جن کو اُصولیین نے ''عوارض اہلیت'' کا نام دیا ہے ، یا جن کو ''اسباب رُخص'' کہا جاتا ہے ، جیسے : سفر ، مرض ، اکراہ ، نسیان ، خطا ، جہل وغیرہ ، عام طور پر ان احکام سے متعلق سہولتیں اور رُخصتیں منصوص ہیں اور اجتہاد وقیاس کی بنا پر بہت کم ان میں اضافہ کی گنجائش ہے ؛ چنانچہ امام رازیؒ کہتے ہیں :

مذهب الشافعي أنه يجوز إثبات التقديرات والكفارات والحدود والرخص بالقياس ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يجوز ۔(۱)

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اوزان وتقادیر ، کفارات ، حدود اور رُخصتیں قیاس سے ثابت کئے جاسکتے ہیں ، جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب 'علیہم الرحمہ' اس کو جائز قرار نہیں دیتے ۔

لیکن فقہاء نے عام طور پر اجتہاد کے ذریعہ کسی بات کو حاجت وضرورت کا درجہ دے کر حکم میں تخفیف وسہولت کی بنیاد ''عرف وعادت'' کو بنایا ہے ؛ کیوں کہ جو چیز انسان کی عادت میں داخل ہو ، اس سے اس کو روکنا اس کے لئے حرج وتنگی کا باعث ہوجاتا ہے ، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس قسم کے اقوال ہیں :

ولهم في ذلك عادة ظاهرة وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج ۔(۲)

---

(۱) المحصول فی علم الاصول: ۳۴۹/۵ ۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۱۴۰/۲ ۔

اس سلسلہ میں لوگوں کے مروج طریقے ہیں اور ان کو ان کی عادات
ورواجات سے روکنے میں حرج ہے۔

اس لئے خیال ہوتا ہے کہ تعامل ہی نہیں ؛ بلکہ استحسان بالضرورت بھی اصل میں ''الضرورات تبیح المحظورات''ہی کی تفسیر ہے ؛ البتہ استحسان بالضرورت میں چوں کہ ان ہی ضروری وحاجی احکام کو رکھا جاتا ہے، جو قیاس یا شریعت کے اُصول عامہ کے خلاف ہوں؛ اس لئے عرف وتعامل کو مستقل مصدر تشریع قرار دیا گیا ہے؛ تاکہ عرف وتعامل کے تحت ان امور کو لایا جاسکے، جن کے چھوڑنے میں لوگوں کے لئے حرج ومشقت ہے اور کسی نص کے عموم سے یا قیاس سے متصادم نہیں ہیں ، پس جس بات کو قواعد فقہ کے مؤسسین نے ''الضرورات تبیح المحظورات''اور''المشقة تجلب التیسیر'' سے تعبیر کیا تھا، اسی کو اُصولیین نے اپنے یہاں استحسان بالضرورت اور عرف وتعامل کا عنوان بخشا ہے۔

اور یہ ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہیں ؛ بلکہ اُصولیین کے یہاں متعدد ایسے اُصول ہیں جو معمولی ترمیم کے ساتھ بعض قواعد فقہ ہی کے ترجمان اور اس کے مقصد ومنشاء کا بیان ہیں، مثلاً : ''الیقین لا یزول بالشک'' اور اس کے ذیل میں آنے والے قواعد بڑی حد تک ''استصحاب'' سے عبارت ہیں، اسی طرح علماء اُصول کے یہاں عرف وعادت ایک مستقل ماخذ قانون ہے، مگر کیا ''العادة محکمة'' میں بھی سادہ طور پر یہی بات نہیں کہی گئی ہے؟ اُصولیین جس چیز کو ''سد ذرائع'' کہتے ہیں ، کیا ''ما حرم أخذہ حرم إعطاؤہ'' اور''ماحرم فعله حرم طلبه'' میں بھی یہی روح کارفرما نظر نہیں آتی ، اُصولیین نے ''قیاس'' کے دائرہ کو جن بندشوں سے محدود کیا ہے، کیا قواعد فقہیہ: ''لامساغ للاجتهاد فی مورد النص'' اور''ما ثبت علی خلاف القیاس فغیرہ علیه لا یقاس'' میں ان ہی کو سمیٹنے اور دریا بہ کوزہ کرنے کی سعی نہیں کی گئی ہے؟

پس خیال ہوتا ہے کہ عرف، عموم بلوی، استحسان بالعرف، استحسان بالضرورت عوارض اہلیت کی وجہ سے بعض دفعہ تکلیف کا نہ پایا جانا اور بعض دفعہ تخفیف ویسر کے ساتھ مکلف سے

حکم کا متعلق ہونا، یہ سب اُصولی واصطلاحی تعبیر اسی امر کی ہے کہ جس کو سادہ طور پر قواعد فقہ میں ''الضرورات تبیح المحظورات'' اور ''المشقة تجلب التیسیر'' سے تعبیر کیا گیا ہے، گو ممکن ہے بعض جگہ ان قواعد واُصول کی تطبیق میں کسی قدر فرق وتفاوت بھی پایا جائے؛ لیکن روح اور مقصد ومنشا دونوں کا ایک ہی ہے۔

ضرورت وحاجت کے مؤثر ہونے کے مواقع

حقیقت یہ ہے کہ ضرورت وحاجت ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد وضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) تمام ہی ابواب فقہیہ پر اثر انداز ہوتے ہیں؛ چنانچہ فقہاء کے یہاں جس طرح طہارت ونجاست اور عبادات کے مسائل میں ضروری وحاجی احکام کا ذکر ملتا ہے، اسی طرح معاملات کے باب میں بھی اسی طرح کے احکام کثرت سے ملتے ہیں، خیار نقد ثمن کی اجازت، نمونہ دکھادینے سے خیار رویت کا ساقط ہوجانا، خیار غبن فاحش، بیع بالوفا سے متعلق مشائخ بلخ کا فتویٰ 'تسعیر' محتکر کے اشیاء خوراک کی فروختگی، بلاتعیین وقت حمام سے استفادہ کی اجازت، حاجت کی بنا پر سودی قرض کے حصول کی اجازت، ضمان درک اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جو معاملات کے ابواب سے تعلق رکھتے ہیں، اسی قبیل سے متاخرین کا بیان کیا ہوا وہ جزئیہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کسی خاص راستہ پر چلنے کی تلقین کی اور اس کے مامون ہونے کی یقین دہانی کی اور ضائع ہونے کی صورت میں مال کی ضمانت لی تو اگر اس راستہ میں اس کا مال لوٹ لیا گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حقوق العباد میں ضرورت اس وقت موثر ہوتی ہے؛ جب کہ اس کی تلافی اور انجبار ممکن ہو؛ چنانچہ علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں :

> وفی أكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم
> والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت إلا صورة
> لانجباره بالضمان فيستباح عند الإكراه۔ (۱)

(۱) شرح التوضیح والتلویح: ۲/ ۲۵۷۔

حالت اکراہ میں دوسرے کا مال جو اس کے لئے حرام ہے، کھا سکتا ہے، چاہے اس پر دوسرے شخص کی ملکیت قائم ہو اور کھانے والے کے حق میں حرمت باقی ہے؛ لیکن اس سے دوسرے کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہوگا محض صورۃً فوت ہوگا؛ کیوں کہ تاوان واجب قرار دے کر اس کی تلافی ممکن ہے۔

حاجت کے درجہ کے احکام بھی حقوق العباد میں موثر ہوتے ہیں؛ مگر ان ہی تحدیدات کے ساتھ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے؛ چنانچہ حاجت کے ذیل میں فقہاء نے اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کے درخت پر چڑھنے کی وجہ سے دوسرے شخص کے گھر میں بے پردگی ہوتی ہو تو درخت پر چڑھنے سے منع کیا جائے گا، اس میں ایک انسان کی حاجت کی بنیاد پر مالک کو اپنی ملکیت کے آزادانہ استعمال سے روکا گیا ہے، اسی طرح تاجران پارچہ کے درمیان بھٹی بنانے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے ان کو نقصان پہنچ سکتا ہے، اگر کسی شخص کا سامان دوسرے کے مکان میں اس اجازت کے بغیر ہی چلا جائے اور اس کو ڈر ہو کہ اگر میں مالک مکان سے سامان طلب کروں تو وہ اس کو چھپالے گا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ بغیر اجازت اس گھر میں داخل ہو کر اپنا سامان لے لے، (۱) ایسا بھی ہوا ہے کہ ایسے مواقع پر فقہاء نے بہ مقابلہ امام صاحب کے اگر صاحبین کے قول میں حاجت انسانی کی زیادہ رعایت اور حرج سے حفاظت محسوس کی ہے تو صاحبین کی رائے کو ترجیح دیا ہے؛ چنانچہ مشہور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ کا بیان ہے:

الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع أحكام الشرع يترتب إباحة المحظورات وترك الواجب۔ (۲)

ضرورت ایک مکمل نظریہ ہے، جو تمام ہی احکام شرع کو شامل ہے، اس طور پر کہ اس سے کسی ممنوع کا ارتکاب اور واجب کا ترک جائز ہوجاتا ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر قاعدہ ''الضرر یزال'' دیکھا جائے: ۴۷۔ (۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۳/ ۵۱۴۔

حاجت کا مقام اور اس کا اعتبار

حاجت،ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟اس سلسلہ میں ایک رائے ہے کہ حاجت سے محرمات مباح نہیں ہوتیں،صرف عبادات میں تخصیص ہوتی ہے؛چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے بعض حضرات کا قول نقل کیا ہے :

والحاجة کالجائع الذی لو لم یجد ما یأکله لم یهلک غیر أنه یکون فی جهد ومشقة ، وهذا لا یبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم ۔(۱)

حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا شخص ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا ؛ البتہ شدید تکلیف و مشقت میں مبتلا ہوجائے گا ، یہ درجہ کسی حرام کو مباح تو نہیں کرتا ہے؛البتہ روزہ دار کے لئے اس کی وجہ سے روزہ توڑ دینا جائز ہوجاتا ہے۔

لیکن مشہور قاعدہ یہی ہے کہ :

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت أو خاصة ۔ (۲)

حاجت عام ہو یا خاص ،ضرورت ہی کے درجہ میں شمار کرلی جاتی ہے۔

ضمان درک ، دخول حمام کی اجرت اور سودی قرض کا حصول وغیرہ ، احکام جن کا اوپر بھی ذکر آیا ہے، اسی زمرے میں داخل ہیں ، (۳) بعض شوافع نے اسی قاعدہ کے تحت فرائض وواجبات کی تعلیم کے لئے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے۔(۴)

حاجت کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں : شخصی حاجت ،خصوصی حاجت ،عمومی حاجت ، شخصی حاجت سے مراد افراد کی حاجت ہے ؛ چوں کہ حاجت کا تعلق مشقت سے ہے

---

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی:۱۷۶۔ (۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی:۱۷۹،لابن نجیم مع الغمز:۱/۲۹۳۔
(۳) حوالۂ سابق۔ (۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی:۱۸۰۔

اور مشقت ایک اضافی چیز ہے، جومختلف افراد کے درمیان متفاوت معیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس میں تحدید خاصی دشوار ہے؛ اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں، شاید علامہ سیوطیؒ کا اشارہ اسی طرف ہو کہ :

والحاجة اذا عمت كانت كالضرورة ـ (۱)

حاجت جب عام ہوجائے تو ضرورت کے درجہ میں ہوجاتی ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ انفرادی حاجت مطلق طور پر احکام میں موثر نہیں ہوتی ہے، فقہی جزئیات کی روشنی میں اس کی تصدیق مشکل ہے، فقہاء نے اپنے جائز حق کی وصولی کے لئے رشوت دینے کی اجازت اور حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے، کسی مفسدہ سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے، یہ سارے احکام انفرادی حاجت ہی پر مبنی ہیں۔

دوسری قسم خصوصی حاجت کی ہے، خصوصی حاجت سے مراد کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے، (۲) تیسری قسم حاجت عامہ کی ہے، یعنی ایسی حاجتیں جن میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ شریک ہوں، اوپر ابن نجیمؒ اور سیوطیؒ کی صراحت گذر چکی ہے کہ حاجت عام ہو یا خاص، ہر دو صورت میں معتبر ہے، یہی اکثر علماء کی رائے ہے، گو بعض فقہاء کے نزدیک حاجت خاصہ کا اعتبار نہیں، شاطبیؒ نے ابن عربیؒ سے نقل کیا ہے :

إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط ، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا ، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره ـ (۳)

جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں واقع ہو، جس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہوں تو وہ ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک ایسا حرج معتبر نہیں ہے؛ البتہ امام شافعی کے بعض اُصول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی اعتبار ہے۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۹۔ (۲) المدخل الفقہی العام للزرقاء: ۲/۹۹۷۔

(۳) الموافقات فی اُصول الاحکام: ۱/۳۳۱۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ ''حاجت انفرادی'' بھی ''حاجت خاصہ'' میں داخل ہے؛ کیوں کہ فقہاء نے حاجت خاصہ کی حقیقت میں ایک طبقہ کی شرکت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے اور متعدد فقہی جزئیات موجود ہیں، جن میں انفرادی اور شخصی حاجت کو قبول کیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، شیخ زرقاءؒ نے حاجت خاصہ کی یہ تعریف عرف خاص اور عرف عام کی تعریف کو سامنے رکھ کر کی ہے؛ لیکن حاجت کو عرف وعادت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، عرف وعادت کی حقیقت اور ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ اس قول یا فعل یا طریقہ میں افراد کے ایک مجموعہ کی شرکت ہو، اس کے بغیر کوئی چیز عرف وعادت بن ہی نہیں سکتی، حاجت کا معاملہ ایسا نہیں ہے؛ اس لئے حاجت خاصہ میں شخصی اور انفرادی حاجت بھی داخل ہے اور جہاں فقہاء ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' لکھتے ہیں، وہاں اس قسم کی حاجت بھی اس قاعدہ کے تحت داخل ہوتی ہے۔

ضرورت وحاجت کے احکام میں مؤثر ہونے میں فرق

ضرورت اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اجازت میں بنیادی فرق وہی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ :

> أن المحرم لذاته لا يباح إلا للضرورة ، وذلك لأن سبب تحريمه ذاتي ، فهو يمس ضروريا فلا يزيل تحريمه إلا ضروري مثله ، فإذا كان التحريم بسبب الاعتداء على العقل كشرب الخمر فإنها لا تباح الخمر إلا إذا خيف الموت عطشا ؛ لأن الضرورات هي التي تزيل المحظورات التي حرمت ؛ لأنها مست ضروريا ، أما المحرم لغيره فإنه يباح للحاجة لا للضرورة ، وذلك لأنه لا يمس ضروريا ، ولذا أبيحت رؤية عورة المرأة عند العلاج إذا كانت الرؤية لازمة للعلاج ۔ (۱)

(۱) اُصول الفقہ لابی زہرہ: ۴۰۔

حرام لذاتہ کی اباحت صرف ضرورت ہی کے لئے ہے؛ کیوں کہ اس کے حرام ہونے کا سبب ذاتی ہے، پس یہ خود ہی ضروری کا درجہ رکھتا ہے؛ لہٰذا اس تحریم کے ازالہ کے لئے ضروری ہے کہ اسی درجہ کی ضرورت ہو؛ لہٰذا اگر سببِ حرمت عقل پر تعدی وزیادتی ہو جیسے شربِ خمر ہے، تو اب شراب اسی وقت مباح ہوگی جب کہ پیاس سے مرجانے کا اندیشہ ہو؛ اس لئے کہ ضرورت ہی حرمت کو ختم کرسکتی ہے؛ کیوں کہ یہ حرمت بجائے خود ضرورت کے درجہ میں ہے، رہا حرام لغیرہ، تو وہ حاجت کی بنا پر بھی مباح ہے، ضرورت کا ہونا ضروری نہیں؛ کیوں کہ یہ خود بھی ضرورت کے درجہ کی نہیں ہے؛ چنانچہ اگر علاج کی غرض سے عورت کا حصہ ستر دیکھنا ضروری ہوجائے تو دیکھنا جائز ہے۔

البتہ یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کے یہاں شخصی ضرورت وحاجت کی بنا پر جو رُخصتیں دی جاتی ہیں، وہاں ضرورت میں شدید ضرورت اور حاجت میں بھی مشقت شدیدہ سے بچانا مقصود ہوتا ہے؛ لیکن حاجت عامہ یا ایک قابل لحاظ طبقہ کو سامنے رکھ کر جو رخصت دی جاتی ہے، وہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت سے بھی حاصل ہوتی ہے؛ اس لئے کہ ''شخصی ضرورت وحاجت'' کے تحت دیئے گئے حکم کی حیثیت استثنائی اور عارضی ہوتی ہے اور اجتماعی حاجت وضرورت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شخصی ضرورت وحاجت کے تحت نصوص سے بھی استثناء کو گوارا کیا جاتا ہے، اوراجتماعی حاجت پر مبنی احکام میں قیاس اور شریعت کے اُصول عامہ سے استثناء کیا جاتا ہے ''والفرق بینهما مما لا یخفی'' شیخ زرقاءؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں :

ان الحکم الاستثنائی الذی یتوقف علی الضرورة هو
الإباحة موقتة لمحظور ممنوع بنص الشریعة تنتهی

هذه الإباحة بزوال الاضطرار وتتقيد بالشخص المضطر ، أما الأحكام التى تثبت على بناء الحاجة فهى لا تصادم نصا ولكنها تخالف القواعد والقياس وهى تثبت بصورة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره ۔(۱)

وہ حکم استثنائی جوضرورت پرموقوف ہوتا ہے نص شرعی کے بہ موجب ممنوع چیز کا وقتی طور پر جائز ہونا ہے، یہ اباحت اضطرار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے اور شخص مضطر ہی کے لئے ہے، اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں؛ البتہ قواعد وقیاس کے خلاف ہوتے ہیں، اور یہ مستقل حیثیت میں ثابت ہوتے ہیں، جن سے حاجت منداورغیر حاجت مند سبھی مستفید ہوسکیں۔

شیخ کی تحریر ان کے دواُصولوں پر مبنی ہے، اول یہ کہ ضرورت اضطرار کا ہم معنی ہے، دوم یہ کہ حاجت انفرادی بالکل ہی نا قابل اعتبار ہے؛ لیکن جیسا کہ مذکور ہوا، راقم کے خیال میں یہ بات محل نظر ہے، تاہم اس سے یہ بات بھی نکل آئی کہ انفرادی ضرورت وحاجت کی حیثیت مستقل حکم شرعی کی نہیں ہوتی اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔

اجتماعی حاجات کی اہمیت

ان ہی تفصیلات سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ شریعت میں اجتماعی مشقتوں اورمشکلات کا لحاظ بہ مقابلہ انفرادی مشقت کے زیادہ کیا گیا ہے، خودنصوص میں بیع سلم، اجارہ اوراس طرح کے دوسرے معاملات کی اجازت کوفقہاء نے ''حاجات'' میں شمار کیا ہے، اورظاہر ہے کہ یہ احکام مشقت شدیدہ پر مبنی نہیں ہیں، اسی طرح فقہاء نے ضمان درک ، بدل خلو،

(۱) المدخل الفقہی العام: ۲/ ۹۹۹۔

بیع بالوفا، خیار نقد ثمن، خیار غبن فاحش، اُجرت سمسار اور اُجرت حمام وغیرہ کے مسائل میں حاجت کی بنا پر جو رعایت کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ کسی شدید مشقت کے ازالہ پر مبنی نہیں ہیں؛ بلکہ عمومی حالات وواقعات اور عادات کی وجہ سے نسبتاً خفیف درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی ان کو جائز قرار دیا گیا ہے؛ لہٰذا جو محرمات لغیرہ ہیں، یا جن ممنوعات کی بنیاد قیاس پر ہے نہ کہ نص پر، ان میں ''اجتماعی حاجت'' کی بنا پر ایسے مواقع پر بھی رخصت حاصل ہوتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت وتنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں ہوتی۔

ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد فقہیہ پر ایک طائرانہ نظر

''ضرورت وحاجت'' کے سلسلہ میں فقہی قواعد بہ کثرت ہیں اور ان میں مراد ومصداق کے اعتبار سے تداخل؛ بلکہ ترادف کی بھی کیفیت پائی جاتی ہے،؛ ہم اس سلسلہ میں اہل علم نے دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے ''المشقة تجلب التيسير'' کے ذیل میں جس قسم کی جزئیات نقل کی گئی ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ منصوص احکام عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بنا پر ہونے والی مراعات وتخفیفات سے متعلق ہیں، اس قاعدہ کے ذیل میں غالباً درجہ ذیل قواعد آتے ہیں :

... الأمر إذا ضاق اتسع۔

کسی معاملہ میں تنگی پیدا ہوجائے تو وسعت پیدا ہوجاتی ہے۔

... الضرورات تبيح المحظورات۔

ضرورات ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں۔

... الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة۔

حاجت چاہے عام ہو یا خاص، ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔

... الضرورات تقدر بقدرها۔

ضرورات صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

... ما جاز لعذر بطل بزواله۔

جو چیز کسی عذر کی بنا پر جائز ہو، وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ناجائز ہوجاتی ہے۔

... الاضطرار لا یبطل حق الغیر۔

اضطرار غیر کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

... المشقة والحرج إنما یعتبران فی موضع لانص فیه، وأما مع النص بخلافه فلا۔

مشقت اور حرج کا اعتبار اس جگہ ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور جہاں نص موجود ہو، وہاں اس کے خلاف حرج اور مشقت کا اعتبار نہیں۔

ان تمام قواعد کی روح کو تین اُمور میں سمیٹا جاسکتا ہے:

(الف) تنگی، مشقت اور ضرورت احکام میں باعث سہولت ہے۔

(ب) ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت قدر ضرورت پر مبنی ہوگی اور کوشش کی جائے گی کہ مبتلی بہ کی ضرورت پوری کرنے میں کسی اور پر اس کی زد پڑتی ہو، تو اس دوسرے شخص کے حق کو مکمل طور سے ضائع ہونے سے بچایا جائے، مثلاً: مضطر اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا کھانے پر مجبور ہوجائے تو گو اس دوسرے شخص کا مال کھانا اس کے لئے جائز ہوجائے گا؛ مگر اس کو مال کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔

(ج) مشقت وحرج کی وجہ سے کسی نص کا اہمال اور اس کو یکسر غیر مؤثر کردینا درست نہ ہوگا۔

دوسرا قاعدہ: ''الضرر یزال'' کے ذیل میں فقہاء نے جو جزئیات وقواعد نقل کئے ہیں، ان کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ اصل میں حقوق الناس، معاملات اور اجتہادی ومصلحی احکام سے متعلق ہے، اس کے ذیل میں یہ قواعد آتے ہیں :

... الضرر یدفع بقدر إلامکان۔

ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا۔

... الضرر لا يزال بمثله۔
ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔
... الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف۔
بڑے ضرر کو کمتر درجہ کے ضرر سے دور کیا جائے گا۔
... يختار أهون الشرين۔
دو ضرر کا اجتماع ہو جائے تو کمتر درجہ کے ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔
... إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما۔
دو مفسدہ کے تعارض کے وقت کمتر درجہ کے مفسدہ کو گوارا کر کے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔
... يحتمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام۔
ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔
... درء المفاسد أولى من جلب المنافع۔
سبب مفسدہ کو دُور کرنا حصول منفعت سے اولیٰ ہے۔
... إذا تعارض المانع والمقتضى بقدر المانع۔
مانع اور مقتضی کے تعارض کے وقت مانع کو مقدم رکھا جائے گا۔
... الضرر لا يكون قديما۔
ضرر قدیم نہیں ہوتا، (یعنی ضرر اگر زمانۂ قدیم سے ہو، تو اس کی قدامت کی وجہ سے اسے باقی نہیں رکھا جائے گا)۔
... القديم يترك على قدمه۔
قدیم کو قدامت پر باقی رکھا جائے گا۔
ان تمام قواعد کا خلاصہ یہ ہے:
(الف) ضرر کو بہ قدر امکان دور کیا جائے گا، جدید ہو یا قدیم۔

(ب) دو میں سے ایک ضرر کو قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کمتر ضرر کو قبول کرلیا جائے گا اور من جملہ اس کے یہ ہے کہ ضرر عام کے مقابلہ ضرر خاص کم تر ہے۔

(ج) ایک ضرر کو دُور کرنے میں اگر اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو تو اس سے اجتناب کیا جائے گا۔

(د) جہاں مفسدہ کو دور کرنے میں کسی مصلحت کے حصول سے محرومی پیدا ہوتی ہو، وہاں مصلحت سے محرومی گوارا کی جائے گی اور مفسدہ کے دُور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

یہ قواعد وضوابط ہی ہیں جو دراصل ''ضرورت'' کے موثر ہونے کے مواقع کو بھی واضح کرتے ہیں اور اس کی شرائط وحدود کو بھی، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔(۱)

خلاصۂ بحث

(۱) ضرورت کے لغوی معنی: ''حاجت'' کے ہیں ''الضرورة: الحاجة''۔

شریعت کے مقاصد خمسہ: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقاء جن اُمور پر موقوف ہو، وہ ضرورت ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے؛ بلکہ اس کا دائرہ وسیع ہے، زندگی کے تمام شعبوں کو شامل ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے ضرر و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت ہوجاتی ہے۔

(۲) ''حاجت'' کے لغوی معنی بھی حاجت مندی کے ہیں۔

مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام ''حاجت'' ہیں، جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دُور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

''ضرورت'' سے کم تر درجہ کی مشقت کے لئے اصطلاح میں ''حاجت'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے؛ لیکن فقہاء کے یہاں اصطلاحی ضرورت کے موقع پر ''حاجت'' اور اس سے زیادہ اصطلاحی حاجت کے موقع پر ''ضرورت'' کا استعمال عام ہے۔

(۱) ان دو اساسی قواعد کے تحت ذیلی قواعد کے اندراج میں شیخ زرقاء سے استفادہ کیا گیا ہے، (المدخل الفقہی العام: ۲/۹۹-۹۹۷) مگر ان اساسی قواعد کے محل اور ذیلی قواعد کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے، وہ اور بعض ذیلی قواعد کا اضافہ راقم کی طرف سے ہے۔

(۳) جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے، وہ ضرورت ہیں، اور جو ''ضرورت'' کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں، وہ ''حاجت'' ہیں، اس طرح ''ضرورت'' خاص ہے اور ''حاجت'' میں مقابلۃً عموم ہے؛ لیکن ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے؛ کیوں کہ ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے۔

(۴،۵) ضرورت وحاجت کا معتبر ہونا کتاب وسنت سے ثابت ہے اور اس کی وجہ سے محرمات جائز ہوسکتی ہیں۔

(۶) ضرورت وحاجت پر مبنی احکام کی حسب ذیل چار صورتیں ہوں گی :

(الف) محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

(ب) محرمات منصوصہ کی کسی خاص صورت کو ''نص'' نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو، اب یہ رخصت واجب ہوگی، اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

(ج) محرمات منصوصہ کے عموم سے ''ضرورت'' کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

(د) قیاسی اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تو اب حکم ''رفع حرمت'' کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا، اجتناب احوط ہوگا۔

(۷،۸) ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کی درج ذیل شرطیں ہیں :

(۱) أهون البليتين کا انتخاب کیا جائے۔

(۲) ایک شخص کا ضرر دور کرنے سے دوسرے شخص کے حق میں اسی درجہ کا مفسدہ نہ پیدا ہوجائے۔

(۳) مباح متبادل موجود نہ ہو۔

(۴) بقدرِ ضرورت رخصت سے فائدہ اُٹھایا جائے۔

(۵) کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوجاتا ہو۔

(۶) ضرورت کے تحت عارضی طور پر جائز قرار دیئے جانے والے احکام میں یہ بھی ضروری ہے کہ ضرورت بالفعل پائی جائے۔

(۹،۱۰) ضرورت اور حاجت کی بناپر احکام میں رعایت کی بعض صورتیں منصوص ہیں، جن کو اُصولیین ''عوارض اہلیت'' یا ''اسبابِ رخص'' کہتے ہیں۔

فقہاء کے یہاں عرف وعادت اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصل بنیاد ہیں اور یہ اُصول ضرورت ہی پر مبنی ہیں۔

(۱۱، ۱۲) ''ضرورت وحاجت'' کے تحت آنے والے احکام تمام ہی ابواب فقہیہ، نیز حقوق العبادات اور معاملات میں بھی اثر انداز ہوتے ہیں؛ البتہ حقوق العباد میں ضرورت کے مؤثر ہونے کے لئے بعض زائد شرطیں بھی ہیں۔

(۱۳، ۱۴) حاجت بعض اوقات ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتی ہے؛ البتہ ضرورت کی بناپر حرام لعینہ کو جواز حاصل ہوجاتا ہے اور حاجت کی بناپر حرام لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔

شخصی حاجت، حاجت خاصہ اور حاجت عامہ تینوں ہی موثر ہیں؛ البتہ حاجت عامہ کی رعایت زیادہ کی جاتی ہے اور شخصی حاجت میں مشقت شدیدہ ہی کی صورت میں رعایت برتی جاتی ہے، نیز عمومی حاجت پر مبنی احکام مستقل احکام کی حیثیت رکھتے ہیں اور شخصی حاجت پر مبنی احکام عارضی اور استثنائی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

(۱۵) علاج ومعالجہ میں رخصت حاصل ہونے کے لے حاجت کا تحقق کافی ہے، اصطلاحی ضرورت کا تحقق ضروری نہیں۔

(۱۶) ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کلیہ کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) ''المشقة تجلب التيسير'' یہ قاعدہ منصوص احکام، عبادات اور حقوق اللہ سے متعلق ہے، اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ذیلی قواعد آئے ہیں، ان کا ماحصل یہ ہے :

(الف) تنگی، مشقت اور ضرورت احکام میں باعث سہولت ہے۔

(ب) ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

(ج) مشقت وحرج کی وجہ سے کسی ''نص'' کا اہمال درست نہیں۔

(۲) دوسرا قاعدہ ''الضرر یزال'' غالباً حقوق الناس، معاملات اور اجتہادی اور مصلحی احکام سے زیادہ متعلق ہے، اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ضمنی قواعد آتے ہیں، ان سے بحیثیت مجموعی درج ذیل اُمور منقح ہوتے ہیں :

(الف) ضرر کو بقدر امکان دُور کیا جائے۔

(ب) دو میں سے کمتر ضرر کو اور ضرر عام کے مقابلہ ضرر خاص کو گوارہ کیا جائے۔

(ج) ایک ضرر کو دُور کرنے کے لئے اسی درجہ کے دوسرے ضرر کا ارتکاب نہیں کیا جاسکتا۔

(د) دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے گی۔

(۱۷) اجتماعی حاجت کی اہمیت زیادہ ہے اور ایسے مواقع پر بھی اجتماعی حاجت سے رخصت وسہولت حاصل ہوجاتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت وتنگی انفرادی اور شخصی حاجت میں معتبر نہیں ہے۔

● ● ●

فقہی مسائل میں اختلاف کے اسباب

شریعت کے احکام دوطرح کے ہیں، ایک وہ ہیں جو بنیادی اور اساسی نوعیت کے ہیں، جن کا تعلق اعتقادات یا عملی زندگی کے مختلف شعبوں کے لئے اُصول رہنمائی سے ہے، جیسے: توحید، رسالت، آخرت، عذاب قبر، فرشتوں کا وجود، نماز، روزہ، حج وزکوۃ کی فرضیت، زنا، شراب نوشی، سود اور جوئے کی حرمت، محرماتِ نکاح، اخلاقی احکام وغیرہ، ان کی حیثیت دین کی حدود اربعہ کی ہے، ان سے تجاوز حدود اللہ سے تجاوز ہے اور ان کا انکار ضروریات دین کا انکار ہے اور کفر ہے، ان میں ان لوگوں کے لئے اختلاف کا کوئی موقع نہیں جو خدا کی مرضیات کی تلاش میں مخلص ہوں اور خدا کی منہیات سے اجتناب میں ہوی نفس کے پیروکار نہ ہوں، ان میں اختلاف اور اہل ایمان کی مجموعی روش سے گریز ''خطاء'' نہیں ''ضلال'' ہے اور یہی قرآن مجید کی زبان میں ''يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ'' (النساء:۱۱۵) ''اہل ایمان کی راہ سے انحراف'' ہے۔

دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جو اپنے ثبوت اور صحت کے اعتبار سے قطعی نہیں ہیں، ان میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سے زیادہ ارشادات منقول ہیں اور ان میں تقدم وتاخر سے ناواقفیت یا موقع ومحل سے ناآگہی کی وجہ سے بظاہر تعارض واختلاف محسوس ہوتا ہے، یا کتاب وسنت میں ان کی تعبیر کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جو ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال رکھتے ہیں، یا ان کی بنیاد قیاس درائے پر رکھی گئی ہے اور مختلف اشخاص کی آراء میں تفاوت ایک فطری اور طبعی بات ہے، ان احکام میں غور وفکر اور اجتہاد واستنباط کے اہل علماء کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو تو مذموم نہیں محمود ہے، اور شریعت کے خلاف نہیں؛ بلکہ شریعت میں مطلوب ومقصود ہے۔

خود پیغمبر اسلام ﷺ کی حیات میں اس کی مثالیں موجود ہیں، جن احکام میں کتاب وسنت کی صراحت موجود نہ ہو، ان میں خود آپ ﷺ نے اجتہاد کا حکم فرمایا ہے،(۱) اور ظاہر ہے کہ اجتہاد میں اختلاف رائے کا پیدا ہونا عین مطابق فطرت ہے؛ اسی لئے آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ ہر مجتہد ماجور اور مستحق ثواب واجر ہے، چاہے اس کے غور وتتبع نے اس کو حق تک پہنچایا ہو یا وہ منشاءِ شریعت کو نہ پا سکا ہو: إن اصاب فله أجر ان و إن اخطأ فله أجر ۔(۲)

چنانچہ عہد صحابہ ہی میں فقہاء کے درمیان فقہی اختلافات کا ظہور ہو چکا تھا؛ بلکہ متعدد مستقل منہج اجتہاد وجود میں آ چکے تھے، حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت علیؓ، اور حضرت ابوہریرہؓ کے درمیان سینکڑوں مسائل میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے، وہ محتاج اظہار نہیں، یہی سلسلہ بعد کے سلف میں بھی قائم رہا اور سلف صالحین نے کبھی اس اختلاف رائے کو نہ برا جانا اور نہ اپنی رائے سے اختلاف کا برا مانا، کوفہ کے مشہور عالم سفیان ثوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ فقہاء کے اختلاف کو 'اختلاف' نہ کہو بلکہ توسیع وکشائش کہو۔(۳)

امام مالکؒ سے خلیفۂ وقت ہارون رشید نے خواہش کی کہ ان کی تالیف ''مؤطا امام مالک'' سرکاری حمایت اور جبر کے ساتھ لوگوں پر نافذ کردی جائے (۴) تو آپ نے نہایت حقیقت پسندی کا مظاہرہ کیا اور فرمایا: علماء کا اختلاف اُمت پر اللہ کی رحمت ہے، ہر شخص اس بات کا متبع ہے جو دلائل کی رو سے اس کے نزدیک صحیح ہے، یہ سبھی ہدایت پر ہیں اور رضاء خداوندی کے طالب ہیں :

> إن اختلاف العلماء رحمة من الله على هذه الأمة فكل يتبع ماصح دليله عنده وكل على هدى وكل يريد الله ۔(۵)

---

(۱) ترمذی، کتاب الاحکام، حدیث نمبر:۱۳۲۶۔ (۲) حوالۂ سابق۔
(۳) المیزان الخضریۃ للشعرانی:۲۱۔ (۴) سمط النجوم العوالی:۳/۴۲۵، لعبدالملک بن حسین الملکی، م:۱۱۱۱ھ۔
(۵) المیزان الکبریٰ:۱/۴۵۔

غور کیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر نہ تھے کہ فروعی احکام کو بھی اعتقادات ہی کی طرح بے غبار الفاظ میں اپنی 'کتاب محفوظ' (قرآن مجید) میں ذکر فرما دیتے، یا کم از کم احکام کی تفصیلات و جزئیات کا عہد رسالت سے آج تک ایک اتنی بڑی جماعت کے ذریعہ نقل وابلاغ کراتے کہ وہ تواتر کا درجہ حاصل کر لیتی اور اُمت میں کوئی اختلاف نہ ہوتا؛ لیکن ایسا نہ ہوا؛ کیوں کہ خدا کو یہی منظور تھا کہ اساسیات دین میں کسی حک و اضافہ کا موقع نہ رکھا جائے اور دوسری تفصیلات میں غور وفکر اور بحث و تدبر کا دروازہ کھلا رکھا جائے نیز اس اختلاف کو —— جو بظاہر ایک ناپسندیدہ بات معلوم ہوتی ہے —— ان کے لئے رحمت و وسعت کا باعث بنا دیا جائے؛ جب وہ کسی مسئلہ میں تنگی محسوس کریں تو مختلف فقہاء کے اجتہادات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایسی آراء کا تتبع کر لیں جو ان کو دشواری سے بچا سکے۔

علماء کے اسی جذبۂ حق شناسی اور جستجوئے مخلصانہ کے تحت بعد کے اہل علم نے ان اسباب اور بنیادوں کی تحقیق کی سعی کی ہے جو سلف صالحین کے درمیان اختلاف رائے کا باعث بنے ہیں، ان کو اُصولِ استنباط واجتہاد میں کلیدی اہمیت حاصل ہے، یہ غور و تدبر کے دروازے کھولتے ہیں اور بالخصوص جدید پیدا شدہ مسائل کے حل اور ان کے بارے میں رائے قائم کرنے میں معاون و مددگار ہیں، —— افسوس کہ یہ موضوع جس قدر اہم تھا اور جس توجہ والتفات اور بحث ومناقشہ کا طالب اور مستحق تھا، اس درجہ مرکزِ توجہ نہ بن سکا۔

اسبابِ اختلاف پر کتابیں

اس موضوع پر غالباً سب سے پہلے ابن السید بطلیموسؒ (۴۴۴ھ-۵۲۱ھ) نے قلم اُٹھایا، جو اندلس کی سرزمین علم مکین کے عہد بہار کی یادگار ہیں، اور آٹھ بنیادی اسباب اختلاف سے بحث کی، پھر اندلس ہی کے ایک حصہ قرطبہ کی خاک سے تاریخ اسلام کے گل سرسبد ابن رشد قرطبیؒ (۵۲۰ھ- ۵۹۵ھ) اٹھے اور فقہاء کے اختلافِ رائے کی اساس پر ایک ایسی شاندار و یادگار کتاب لکھی، جو آج تک ''بدایۃ المجتھد'' کے نام سے اصحابِ علم ونظر کی آنکھوں کا سرمہ ہے، ابن رشدؒ نے یوں تو باب وار ہر ہر مسئلہ پر الگ الگ گفتگو کی ہے؛ لیکن کتاب کے شروع میں دو تین صفحات میں اس موضوع پر اجمالی بحث بھی کی گئی ہے۔

اس کے بعد شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ کا نام نامی اور اسم گرامی آتا ہے، جن کے قلمِ حق رقم کے سیلِ رواں نے علوم اسلامی کے مختلف شعبوں کو اپنی ذہانت و فطانت سے آبیار کیا تھا، آپ کے قلم سے اس موضوع پر مشہور کتاب ''رفع الملام عن الأئمة الأعلام'' منصۂ شہود پر آئی، جن میں ان اسباب اختلاف پر بحث کی گئی ہے جو بالعموم حدیث سے متعلق ہیں، اس کے ایک خاصہ وقفہ کے بعد امام ابواسحٰق شاطبیؒ (م: ۷۹۰ھ) نے اپنی مشہور اور مایہ ناز تالیف ''الموافقات'' میں اس موضوع کو بھی اپنی جولان گاہ فکر بنایا اور عموماً ابن السید بطلیموس کی بحثوں کو ہی معمولی وضاحت و اضافہ کے ساتھ نقل کیا۔

شاطبیؒ کے بعد ہندوستان میں علم حدیث کی تحریک کے مؤسس ربانی حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۱۱۸۰ھ) نے اس موضوع پر اپنے مخصوص ماحول و حالات کے تحت بار بار روشنی ڈالی، شاہ صاحب کو جس فقہی جمود و تعصب سے سابقہ تھا، اس کے تحت یہ موضوع خاص اہمیت کا حامل تھا، آپ نے ''الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف'' کے نام سے اس پر مستقل رسالہ لکھا اور اپنی مایۂ ناز اور نوعیت کے لحاظ سے منفرد تالیف ''حجة الله البالغة'' میں بھی ایک مستقل باب میں قریب قریب ان ہی مضامین کا اعادہ فرمایا، شاہ صاحبؒ نے ایک اہم اور بنیادی بحث اصحابِ حدیث اور اصحابِ رائے کے منہج اجتہاد اور طریق استنباط کے فرق سے متعلق کی ہے، جس نے اسلام کی فقہی تاریخ پر اپنے گہرے اثرات چھوڑے ہیں اور غالباً آپ سے پہلے اس وضاحت و بصیرت کے ساتھ اس موضوع پر گفتگو نہیں کی گئی تھی۔

بحمد اللہ ماضی قریب میں اس موضوع سے خاص اعتنا کیا گیا ہے اور اس موضوع پر نسبتاً مفصل، مبسوط اور جامع تحریریں عرب علماء کی آ گئی ہیں، ان میں شیخ علی خفیفؒ کی ''أسباب اختلاف الفقهاء'' اور ڈاکٹر مصطفیٰ ابراہیم زلمیؒ کی ''أثر الاختلاف فی القواعد الأصولیة فی اختلاف الفقهاء'' غالباً اس موضوع پر سب سے زیادہ جامع تالیفات ہیں، اس سلسلہ میں مایۂ ناز محدث شیخ محمد عوامہ (مقیم مدینہ منورہ) کی تصنیف ''أثر الحدیث الشریف فی اختلاف الفقهاء'' بھی بڑی اہم ہے، فجزاہم اللہ خیر الجزاء۔

یہ اسبابِ اختلاف بنیادی طور پر دو طرح کے ہیں، ایک: کسی دلیل شرعی سے ناواقفیت اور نا آگہی، دوسرے: استنباط و اجتہاد کے اُصول و قواعد میں اختلاف رائے، اس کو ذرا اور وسعت دیتے ہوئے میں نے اسباب کو آٹھ بڑی قسموں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) کتاب و سنت کی نصوص کی معنی پر دلالت اور تعبیر کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف۔

(۲) نا آگہی اور لاعلمی کی وجہ سے اختلاف۔

(۳) وہ اسبابِ اختلاف جن کا تعلق خاص قرآن سے ہے۔

(۴) وہ اسباب جن کا تعلق خاص سنت سے ہے۔

(۵) وہ جن کا تعلق اجماع سے ہے۔

(۶) وہ اسباب جن کا تعلق قیاس سے ہے۔

(۷) ساتویں بعض ضمنی مأخذ اور مصادر کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف۔

(۸) متعارض دلائل میں باہم ترجیح کے اُصول اور اس سلسلہ میں مجتہد کے مزاج و مذاق میں اختلاف۔

نا آگہی کی بنا پر اختلاف

مجتہد تک حدیث نہ پہنچی ہو

مجتہد تک کسی خاص مسئلہ سے متعلق حدیث پہنچی ہی نہ ہو، صحابہ کے زمانہ میں اس کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں، حضرت عمرؓ اس حدیث سے واقف نہ تھے، جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ کسی کے یہاں جایا جائے تو تین بار اجازت لی جائے اور جواب نہ ملے تو واپس ہوجایا جائے، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے اس کی اطلاع دی، (۱) حضرت عمرؓ کو اطلاع

(۱) ترمذی، ابواب الاستئذان والآداب، باب ماجاء فی الاستئذان ثلاثۃ، حدیث نمبر: ۲۶۹۱۔

نہیں تھی کہ مجوسی کے ساتھ بھی جزیہ قبول کرنے میں وہی معاملہ کیا جائے جو اہل کتاب کے ساتھ کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ نے ان کے بارے میں ہدایت فرمائی ہے: ''سنوا بهم سنة اهل الكتاب'' حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اس سے آگاہ فرمایا،(۱) حضرت ابوہریرہؓ کا خیال تھا کہ جس نے روزہ کی صبح جنابت کی حالت میں کی، اس کا روزہ درست نہیں ہوگا، حضرت عائشہؓ نے ان کو اس روایت پر متنبہ فرمایا؛ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے اپنی رائے سے رُجوع کرلیا۔(۲)

یہی نقطۂ نظر اور طریق فکر وعمل ائمۂ مجتہدین کا بھی رہا ہے؛ اس لئے تمام ہی فقہاء کہتے رہے ہیں کہ جو بات حدیث سے ثابت ہو، وہی ان کا مذہب ہے، ما ثبت بالحديث فهو مذهبي، (۳) تقلید کے دور میں گو ائمہ متبوعین کے اس ارشاد سے بہت کم اعتناء کیا گیا؛ تاہم یہ ادوار بھی ایسے بلند حوصلہ اور وسیع الفکر علماء سے خالی نہیں رہے، جنھوں نے اس اُصول کو برتا ہے، فقہاء احناف میں خصوصیت سے اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمامؒ کا ذکر مناسب ہوگا، ابن ہمامؒ کی رائے اور ان کے طرزِ عمل کو شامیؒ نے جن الفاظ میں نقل کیا ہے، وہ یہ ہے :

> إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به فقد صح عن ابي حنيفة انه قال : اذا صح الحديث فهو مذهبي ۔ (۴)
>
> جب حدیث صحیح مل جائے، چاہے وہ مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے گا، وہی حدیث مذہب قرار پائے گی اور اس حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے حنفی المذہب اپنے مذہب سے باہر نہیں ہوگا؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے ثابت ہے کہ جب صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔

(۱) مؤطا امام مالک، کتاب الزکوٰۃ:۶۱۶۔ (۲) مسلم، کتاب الصیام، حدیث نمبر:۱۱۰۹۔
(۳) دیکھئے: المیزان الکبریٰ:۱/ ۶۳-۶۷ (۴) شرح رسم المفتی:۶۷، بحث:۹۵، تقلید۔

شامی ہی نے ''خزانة الروايات'' سے نقل کیا ہے کہ ایسا عالم جو نصوص کے معانی اور احادیث سے واقف ہو اور اہل درایت میں سے ہو، اس کے لئے نصوص واخبار پر عمل کرنا جائز ہے؛ اگرچہ وہ اس کے مذہب کے خلاف ہو،(۱) یہ اور اس طرح کی بازگشت جو تقلید کے باوجود مختلف ادوار میں ہمیں سننے کو ملتی ہے، وہ دراصل اسی پر مبنی ہے کہ اگر اختلاف رائے کا سبب یہ ہو کہ کوئی حدیث ہی مجتہد تک نہیں پہنچ پائی تو ایسی صورت میں نص سے آگہی کے بعد اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ تاہم اس میں کمال احتیاط کی ضرورت ہے اور وسیع علم اور عمیق نظر مطلوب ہے۔

یہی رائے محققین شوافع کی بھی ہے اور نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ اذان فجر میں الصلوٰة خير من النوم کی شمولیت اور مرض کی بنا پر احرام سے حلال ہونے کی اباحت جیسے مسائل میں فقہاءِ شوافع نے حدیث ہی کی بنا پر امام شافعیؒ کی رائے کو چھوڑا ہے؛ لیکن بعض حضرات نے اپنی کم علمی اور ناکافی تحقیق کی وجہ سے اس زمرہ میں بعض ایسی حدیثوں کو بھی رکھ دیا، جو امام موصوف کی بحث وفکر کا موضوع بن چکی تھی اور کسی زیادہ قوی دلیل کی بنا پر انھوں نے اس کو اپنا معمول نہیں بنایا تھا، اس کی مثال ''أفطر الحاجم والمحجوم''(۲) ہے، بعض شوافع نے اس حدیث کی بنا پر پچھنہ لگانے کو ناقض صوم قرار دیا اور سمجھا کہ یہ حدیث امام شافعیؒ تک پہنچی ہی نہ ہوگی؛ حالاں کہ صورتِ حال یہ ہے کہ خود انھوں نے 'کتاب الام' میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور آپ ﷺ کا آخری عمل اس کے خلاف رہا ہے۔(۳)

مجتہد، حدیث کی صحت واستناد سے واقف نہ ہو

اختلاف کا دوسرا سبب یہ ہے کہ حدیث تو پہنچی ہو؛ لیکن کسی مجتہد نے اس پر اس لئے عمل نہ کیا ہو کہ اس کی صحت اس کے نزدیک مشکوک ہو، ابن تیمیہؒ کے الفاظ میں ''الحديث يبلغ الامام لكن لم تثبت عنده صحته''(۴) واقعہ ہے کہ اختلاف رائے کا یہ ایک

(۱) شرح رسم المفتی، شامی: ۱/ ۷۴۔ (۲) ابوداؤد، کتاب الصوم، حدیث نمبر: ۲۳۶۹۔

(۳) الام: ۸/ ۵۲۹، اختلاف الحدیث، مقدمۃ المجموع: ۲۴۷۔ (۴) رفع الملام: ۱۶۔

اہم سبب ہے اور اس کا تعلق مختلف مجتہدین کے اپنے عہد کے حالات اور مقامی واقعات سے بھی ہے، اس کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت عثمان غنیؓ کے عہد ہی سے اہل ہوس اور اصحابِ ہویٰ کی طرف سے وضع حدیث کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا؛ اس بات نے محتاط علماء وفقہاء اور محدثین کو چونکا دیا اور وہ علم وتحقیق اور قبول واستناد کی راہ میں پھونک پھونک کر قدم رکھنے لگے، اور حسن ظن وگمان کے بجائے ورع واحتیاط کے پہلو کو غالب رکھنے لگے۔

اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اکثر اہل علم اپنے ہی شہر کے اساتذۂ فن کے علوم کو قبول کرتے تھے کہ وہ ان کے حالات سے زیادہ باخبر تھے، دوسرے اہل شہر کے علماء اور راویوں کے بارے میں ان کو کما حقہ تحقیق نہ ہوتی تھی؛ اس لئے وہ ان کی روایت قبول کرنے میں نہایت درجہ حزم واحتیاط سے کام لیتے تھے، ابراہیم نخعیؒ، ابن مسعودؓ کے دبستان فقہ میں اپنے عہد میں مہر درخشاں بن کر طلوع ہوئے اور فقہ وحدیث کے بام عروج تک پہنچے، ان کے ایک شاگرد مغیرہؒ چند دنوں ان کی مجلس درس کی بجائے ایک اور محدث کے ہاں جانے لگے تو تنبیہ فرمائی کہ تم لوگ ایسے لوگوں سے روایت لیتے ہو، جن کے اندر حلال وحرام کی تمیز کی صلاحیت نہیں؛ حالاں کہ ہم لوگ ایسے اساتذہ سے کسبِ فیض کیا کرتے تھے، جو اچھی طرح حرام وحلال کا فرق کر سکیں اور ان سے واقف ہوں، (۱) ابن وہبؒ کہا کرتے تھے کہ مجھے تین سو ساٹھ اساتذہ وعلماء سے استفادہ کا موقع ملا؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر مالکؒ اور لیثؒ نے رہبری نہ کی ہوتی تو گمراہ ہو جاتا، (۲) یہ ان سلف صالحین کا تعصب یا تنگ نظری نہیں؛ بلکہ روشِ احتیاط ہے کہ وہ کسی کی حدیث کو اس وقت تک قبول نہیں کرتے تھے، جب تک کہ اس کے استناد پر مطمئن نہ ہو جائیں۔

اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض محدثین نے ایک حدیث سے واقف ہونے کے باجود اسے معمول بہ نہیں بنایا، اور بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ جب ان کے متبعین تک یہ حدیث مستند ذریعہ سے پہنچی اور وہ اس بارے میں مطمئن ہو گئے تو انھوں نے اس حدیث کو بہ سر وچشم

---

(۱) كفاية:۱۶۹۔

(۲) المجروحين:۱/۴۲، نیز: الانتقاء:۲۷-۲۸۔

قبول کیا، صاع و مد کی مقدار کے متعلق جب امام ابو یوسفؒ کی امام مالکؒ سے بحث ہوئی اور امام مالکؒ نے مدینہ میں نسل در نسل متوارث پیمانے پیش کر دیئے تو امام ابو یوسفؒ نے نہ صرف یہ کہ اسے قبول کیا؛ بلکہ یہ بھی فرمایا: اگر امام ابو حنیفہؒ کے سامنے یہ دلائل آجاتے تو وہ بھی قبول کر لیتے، ''لو کان صاحبی ابا حنیفة لقال کذا'' فقہاءِ شوافع میں ابوالحسن محمد بن عبدالملک کرجیؒ ہیں، جو خود امام شافعیؒ کے تلامذہ میں ہیں، وہ نمازِ فجر میں دُعاءِ قنوت نہیں پڑھتے تھے اور کہتے تھے مجھ تک بہ سندِ صحیح یہ حدیث پہنچی ہے کہ آپ نمازِ فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔(۱)

منسوخ ہونے کی اطلاع نہ ہو

اختلاف کا تیسرا سبب یہ ہے کہ کچھ اُمور سے متعلق اسلام میں ابتداءً ایک حکم تھا، بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا، بعض اوقات کسی مجتہد کے پاس پہلا حکم پہنچا، دوسرا نہیں پہنچ پایا، اس طرح وہ پہلے ہی حکم پر عمل پیرا رہے، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ پیغمبر اسلام نے ابتداءً آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے کھانے کی صورت میں وضوء کو واجب قرار دیا تھا، گویا اس کو ناقضِ وضوء مانا گیا تھا؛ مگر بعد کو آپ نے یہ حکم منسوخ فرما دیا اور حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ آپ کا آخری عمل اسی پر تھا، (۲) مگر غالباً اس نسخ کی اطلاع بعض فقہاء مثلاً اصحابِ ظواہر تک؛ بلکہ خود بعض صحابہ جیسے حضرت ابوہریرہؓ تک نہیں پہنچی تھی؛ چنانچہ یہ حضرات اسی پر قائم رہے کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے کھانے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔(۳)

کلام کی اپنے معنی پر دلالت میں اختلاف

مشترک کے معنی کی تعیین

الفاظ کی معنی پر دلالت اور عبارت کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف رائے فقہی اختلاف کا غالباً سب سے اہم اور وسیع الاثر سبب ہے، اس کی ایک صورت ''مشترک'' کے معنی

(۱) أثر الحدیث الشریف: ۳۶۔

(۲) دیکھئے: الاعتبار: ۲/ ۴۵-۴۷۔ (۳) ترمذی، أبواب الطہارۃ، حدیث نمبر: ۷۹۔

کی تعیین وتحدید ہے، ’مشترک المعنی الفاظ‘ کے معنی کی تعیین میں عام طور پر تین صورتوں میں دشواری پیش آتی ہے اوراختلاف رائے کی نوبت آتی ہے :

ایک یہ کہ وہ لفظ دومتضاد معنوں کا احتمال رکھتا ہو، جیسے قرآن نے عدت کے بیان میں تین ’’قرء‘‘ کی مدت انتظار کے لئے مقرر کی ہے، (بقرہ:۲۲۸) ’’قرء‘‘ کے معنی حیض اور طہر دونوں کے ہیں، احناف نے پہلے اور شوافع نے دوسرے معنی کو ترجیح دیا ہے۔(۱)

دوسرے: وہ لفظ دو ایسے مختلف معنوں کی گنجائش رکھتا ہو جن میں تضاد نہ ہو، جیسے قرآن نے رہزنوں (محاربین) کی سزا کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے ’’یُقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا‘‘ (مائدہ:۳۳) یہاں ’’اَوْ‘‘ سے مالکیہ نے اختیار کا معنی اخذ کیا ہے کہ امیر وقاضی چاہے تو مجرم کو قتل کردے اور چاہے تو سولی دے؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ نے اس لفظ کو ’’تفصیل‘‘ کے معنی میں لیا ہے کہ رہزنی کے مجرم کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ان کی سزا قتل ہے اور بعضوں کی سولی۔(۲)

اسی طرح آیت ایلاء ’’فَاِنْ فَآءُوْ‘‘ (بقرہ:۲۲۶) میں عام فقہاء کا خیال ہے کہ ’’ف‘‘ ترتیب کے لئے ہے، کہ ایلاء کرنے کے چار ماہ گذرنے کے بعد شوہر کو رجعت (فئے) کا حق ہوگا؛ لیکن حنفیہ کے نزدیک ’’ف‘‘ ترتیب کے لئے نہیں ہے، ’’تفسیر‘‘ کے لئے ہے، کہ اسی چار ماہ کی مدت میں چاہے تو شوہر فئے کرسکتا ہے اور باوجود اس کے کہ مالکیہ کا نقطۂ نظر وہی ہے جو عام فقہاء کا ہے، خود قرطبیؒ نے حنفیہ کی رائے کو قوی قرار دیا ہے۔(۳)

تیسرے: لفظ کے معنی میں کوئی اختلاف نہ ہو؛ لیکن عربی قواعد کے اعتبار سے اس میں دو مختلف اقوال کو مانا جاسکتا ہو، اور دونوں صورتوں میں معنی مختلف ہوجاتا ہو، مثلاً ارشاد خداوندی ہے : ’’وَلاَ یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَّلاَ شَہِیْدٌ‘‘ (بقرہ:۳۸۲) یہاں اس میں اختلاف ہے کہ ’’لایضار‘‘ کا لفظ اس میں ’’لایضارَر‘‘ تھا یا ’’لایضارِر‘‘؟ پہلی صورت میں معنی ہوں

(۱) ھدایہ:۲/۴۲۲، کتاب الطلاق، باب العدۃ۔
(۲) ھدایہ:۱/۵۵۵، کتاب السرقۃ، باب قطع الطریق۔
(۳) قرطبی:۳/۱۱۱۔

گے کہ کاتب وگواہ کونقصان نہ پہنچایا جائے، دوسری صورت میں معنی ہوں گے کہ کاتب وگواہ نقصان نہ پہنچائیں۔(۱)

معنیٰ حقیقی اور مجازی مراد لینے میں اختلاف

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود یہ بات ہی اختلاف رائے کا سبب بن جاتی ہے کہ کسی لفظ کا اصل اور حقیقی معنی کیا ہے؟ مثلاً ارشاد خداوندی ہے: ''وَلاَ تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ '' (نساء:۲۲) شوافع کی رائے ہے کہ نکاح کے معنی ''عقد نکاح'' ہے؛ اس لئے ان کے نزدیک باپ کی جائز بیویاں اس کے بیٹے پر حرام ہوتی ہیں، وہ عورتیں نہیں جن سے باپ نے زنا کیا ہو، احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ''نکاح'' کے معنی ''وطی'' کے ہیں؛ اس لئے باپ نے جس عورت سے بھی وطی کیا ہو، چاہے جائز طریقہ پر ہو یا ناجائز طریقہ پر، وہ بیٹے کے لئے حرام ہوگی۔

معنیٰ مجازی کی تعیین میں اختلاف

اسی طرح کبھی مجازی معنی کی تعیین اختلاف کا سبب بن جاتا ہے، جیسے فرمانِ نبوی ﷺ ہے: ''لا طلاق فی اغلاق''(۲)— یہاں ''اغلاق'' کے اصل معنی تو بندش کے ہیں؛ لیکن مرادی معنی میں اختلاف ہے، احناف اس سے جنون یعنی عقلی بندش کے معنی مراد لیتے ہیں، اور شوافع اکراہ وجبر یعنی ظاہری اور جسمانی بندش کے معنی کی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ اس لئے اس حدیث کی روشنی میں مکرہ ومجبور کی طلاق واقع نہ ہونے کے قائل ہیں، حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

مفہومِ مخالف کا اعتبار

کلام کی دلالت کے قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص میں ''مفہوم مخالف'' کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے اور احکام فقہیہ پر اس نے دوررس اثر ڈالا ہے، بقول علامہ عبدالعزیز بخاریؒ ''وھذہ المسئلة اصل عظیم فی الفقه''۔(۳)

(۱) الانصاف فی التنبیه علی المعانی والأسباب: ۵۴، الباب الاول۔

(۲) ابوداؤد، کتاب الطلاق، حدیث نمبر: ۲۱۹۳۔ (۳) کشف الاسرار علی البزدوی: ۲/ ۲۵۸۔

مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ نص میں کسی خاص صورت میں ایک حکم بیان کیا گیا ہو اور اس صورت کے ساتھ کوئی قید بھی لگائی گئی ہو، اب اگر وہ قید نہ پائی جائے تو ایسی صورت میں اس مذکورہ حکم کے برعکس حکم دیا جائے، مثلاً قرآن مجید کا بیان ہے کہ کوئی شخص آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہیں رکھتا ہو تو اسے ''مسلمان باندی'' سے نکاح کرنا چاہئے، (نساء:۲۵) یہاں باندی سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے؛ لیکن ''باندی'' کے ساتھ ''مسلمان'' کی قید بھی لگائی گئی ہے، تو اس کا مخالف مفہوم یہ ہوا کہ باندی مسلمان نہ ہو، یہودیہ یا عیسائیہ ہو تو اس سے نکاح جائز نہیں ہوگا، مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں اس کا اعتبار ہے، حنفیہ کے یہاں اس کا اعتبار نہیں۔(۱)

اس اختلاف نے دسیوں مسائل میں اختلاف پیدا کیا ہے، مثلاً قرآن کا ارشاد ہے کہ مطلّقہ عورت اگر حمل سے ہو تو ولادت تک اس کا نفقہ ادا کیا جائے: ''وَإِنْ كُنَّ أُوْلاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''(طلاق:۶) مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے اس آیت میں ''حمل'' کی قید کو نفقہ کے حکم میں اساسی اہمیت دی ہے، اور کہا ہے کہ جو مطلقہ بائنہ حاملہ نہ ہو، اس کا نفقۂ عدت سابق شوہر کے ذمہ نہ ہوگا؛ لیکن حنفیہ نے حاملہ ہونے کو حکم کا مدار نہیں بنایا ہے اور مطلقہ کے لئے بہرصورت نفقۂ عدت واجب قرار دیا ہے، وہ حاملہ ہو یا نہ ہو، کہ عدت کے دوران بھی عورت اپنے شوہر سابق کی وجہ سے ''محبوس'' ہوتی ہے اور نکاح ثانی کا اختیار نہیں رکھتی۔(۲)

لفظ عام کی اپنے معنی پر دلالت

اس سلسلہ کا ایک معروف مسئلہ جس سے اکثر اہل علم اور اصحابِ قلم نے بحث کی ہے، یہ ہے کہ جو لفظ اپنے افراد پر دلالت کرنے کے اعتبار سے عام ہو، اس کی دلالت ان افراد پر قطعی اور یقینی ہوتی ہے یا نہیں؟ —— اس سلسلہ میں تفصیل ہے کہ اگر عام کے ساتھ ایسا قرینہ موجود

(۱) دیکھئے: **ارشاد الفحول**:۱۷۹، آمدی:۲/۱۴۵، **کشف الاسرار**:۲/۲۵۲۔

(۲) **هدایه**:۲/۴۴۳، کتاب الطلاق، باب العدۃ۔

ہے جو اس سے کسی تخصیص اور استثناء کی نفی کرتا ہو، تو اس کی دلالت قطعی ہوگی، ارشاد خداوندی ہے: ''وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلاَّ عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا'' (ھود:٦) یہاں عموم ہے کہ تمام مخلوقات کو رزق اللہ تعالیٰ عطا فرماتا ہے اور اس میں کسی مخلوق کی تخصیص اور استثناء نہیں ہے۔

اگر ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہو کہ ''عام'' لفظ سے اس میں شامل تمام افراد مراد نہیں ہیں تو پھر وہاں لفظ تو عام ہوگا، مگر افراد خاص ہی ہوں گے، جیسے: ''وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلاً'' (آل عمران:۹۷) یہاں لفظ کے عموم کا تقاضا ہے کہ ہر آدمی پر حج فرض ہو؛ لیکن عقل عام اور شریعت کا عمومی مذاق اس بات کا متقاضی ہے کہ بچوں اور پاگلوں پر حج واجب نہ ہو۔

لیکن ایسا ''عام'' جس کے ساتھ کوئی قرینہ خاص موجود نہ ہو، اس کی اپنی مراد پر دلالت قطعی ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، مالکیہ، شوافع، حنابلہ، بعض احناف اور خود امام ابوالمنصور ماتریدیؒ کے نزدیک اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے؛ جب کہ عام حنفیہ کے نزدیک اس کی دلالت قطعی ہوتی ہے، —— اس اختلاف کا اثر خاص طور پر دو اُصولی مسائل میں ظاہر ہوتا ہے :

اول یہ کہ قرآن مجید میں جو احکام عام کی تعبیر میں وارد ہوئے ہیں، خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ احناف کے نزدیک ان میں تخصیص جائز نہ ہوگی؛ کیوں کہ عام اپنی دلالت میں قطعی ہے؛ اس لئے یہ تخصیص ''بیان وتوضیح'' کے درجہ میں تو ہوگی نہیں، اب یہ نسخ ہی کہلائے گی اور خبر واحد اور قیاس چوں کہ ''قرآن'' سے کمتر درجہ کا مصدر شرعی ہے؛ اس لئے وہ قرآن کے کسی حکم کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا، دوسرے اہل علم کے نزدیک چوں کہ عام کی دلالت ظنی ہے اور خبر واحد اور قیاس بھی ''ظنی'' ہی ہے؛ اس لئے ان کے ذریعہ کتاب اللہ کے عام کی تخصیص درست ہوگی۔

اس اختلاف نے احکام فقہیہ پر جو غیر معمولی اثر ڈالا ہے، وہ اہل علم پر محتاجِ اظہار نہیں، مثلاً ارشاد خداوندی ہے: ''مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا'' (آل عمران:۹۷) اس کا تقاضا ہے کہ کوئی

مجرم جرم کا ارتکاب کر کے حدودِ حرم میں داخل ہو تو حدودِ حرم میں اس پر سزا کا نفاذ نہ ہو، یہی رائے احناف کی ہے، ہاں، اس قدر تنگ کیا جائے کہ وہ حرم سے باہر نکلنے پر مجبور ہو جائے اور جوں ہی باہر نکلے سزا جاری کی جائے؛ لیکن اس پر اتفاق ہے کہ حدودِ حرم میں ہی کوئی جرم کرے تو اس جرم کی سزا حرم میں ہی جاری کی جائے، شوافع نے اس پر ایسے مجرم کو بھی قیاس کیا ہے جو حدودِ حرم سے باہر جرم کر کے حرم کی پناہ حاصل کر لے، اور اس قیاس کے ذریعہ قرآن کے عمومی حکم میں تخصیص پیدا کی ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک جگہ ایک حکم عام ہو اور دوسری جگہ اس کے بعض افراد میں کوئی حکم خصوصیت کے ساتھ لگایا جائے، تو عام فقہاء کے نزدیک ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہوگا اور عام میں تخصیص پیدا ہو جائے گی؛ جب کہ احناف کے نزدیک یہ دونوں متعارض احکام سمجھے جائیں گے اور قواعد وضوابط کے مطابق کسی ایک کو ترجیح دیا جائے گا، مثلاً ارشادِ نبوی ہے: ''فی ماسقت السماء العشر'' (۱) اس کے مقابلہ میں یہ حدیث ہے: ''لیس فی مادون خمسة اوسق صدقة'' (۲) عام فقہاء نے ان روایات میں کوئی تعارض نہیں سمجھا اور زمینی پیداوار میں پانچ وسق کا نصابِ زکوٰۃ مقرر کیا، جب کہ امام ابوحنیفہؒ نے پہلی روایت کے عموم پر عمل کیا اور بلاتحدیدِ مقدارِ نصاب زکوٰۃ واجب قرار دی، اور ثانی الذکر روایت میں اس سے متعارض ہونے کی بنا پر تاویل کا راستہ اختیار کیا۔

مطلق اور مقیّد تعبیرات کیا ایک دوسرے کی تفسیر ہیں؟

دلالت وتعبیر میں اختلاف کی جو بنیادیں ہیں، ان میں سے ایک، نصوص کے مطلق ومقید کا ایک دوسرے پر حمل کرنا اور مقید کو مطلق کے لئے بیان قرار دینا بھی ہے، اس کی تفصیل یوں ہے کہ جہاں کوئی صورت مطلق طور پر بیان کی گئی ہو اور کسی دوسری نص میں بھی اس کے

(۱) بخاری، کتاب الزکوٰۃ، حدیث نمبر: ۱۴۱۲، ''بارش جس کھیتی کو سیراب کرے اس میں عشر ہے''۔
(۲) ''پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں'' کتاب الزکوٰۃ، حدیث نمبر: ۱۳۷۸۔

ساتھ کوئی قید مذکور نہ ہوتو ظاہر ہے کہ اطلاق پر عمل کیا جائے گا، مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا: ''لا نکاح إلا بشهود''(۱) یہاں گواہ مطلق ہے، پس مرد گواہان کی موجودگی نکاح کے لئے کافی ہوگی، کوئی صورت اگر کسی خاص قید کے ساتھ بیان کی گئی ہوتو ظاہر ہے کہ اس قید کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا، جیسے: ''فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ'' (نساء:۹۲) یہاں قتل خطاء کا کفارہ دو ماہ کے روزے قرار دیئے گئے ہیں؛ مگر ساتھ ہی ''متتابعین'' یعنی 'مسلسل' کی قید بھی لگادی گئی ہے، اب یہ کفارہ بغیر اس کے ادا نہ ہوگا کہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے جائیں۔

لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلہ یا ایک ہی طرح کے مسئلہ میں ایک طرف مطلق حکم ہوتا ہے، دوسری طرف مقیَّد، ان حالات میں آیا مقید حکم کو مطلق کے لئے بیان وتفسیر مانا جائے گا اور مطلق کے ساتھ بھی یہ قید ملحوظ رکھی جائے گی؟ — اس نکتہ پر فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے :

☆ ایک صورت ایسی ہے کہ مقید کو مطلق کے لئے بیان ماننے پر اتفاق ہے، یہ اس وقت ہے جب حکم بھی ایک ہو اور اس کا سبب بھی ایک ہو، مثلاً خون کی حرمت کا ذکر سورہ مائدہ میں کیا گیا ہے، (مائدہ:۳) وہاں مطلق ''دم'' (خون) کا لفظ استعمال ہوا ہے، سورۂ انعام میں بھی اس کا ذکر آیا ہے، (انعام:۱۴۵) یہاں ''دم'' کے ساتھ ''مسفوح'' (بہتا ہوا) کی قید بھی ہے، سبب دونوں کا نجاست ہے، یہاں بالاتفاق بہتا ہوا خون ہی مراد ہے اور یہ قید مطلق کی صورت کے لئے بیان ووضاحت کے درجہ میں ہے۔

☆ اگر حکم اور سبب دونوں مختلف ہوں تو بالاتفاق ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے قرآن نے وضوء میں ہاتھ دھونے کا (مائدہ:۶) اور سزاءً چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے، (مائدۃ:۳۸) یہاں سبب مختلف ہے، جو ایک جگہ چوری اور دوسری جگہ بے وضو ہونا اور نماز کا ارادہ کرنا ہے، حکم بھی ایک نہیں پہلی صورت میں حکم ''دھونے کا وجوب'' ہے اور دوسری صورت میں

(۱) نصب الرایہ:۳/۱۶۹، کتاب الدیات۔

کاٹنے کا ہے، چوری کی سزا میں مطلق ہاتھ کاٹنے کا ذکر ہے، اور وضوء میں ہاتھ دھونے کے ساتھ ''کہنیوں تک'' کی قید بھی ہے، پس چور کا ہاتھ کاٹنے میں کہنیوں تک کی قید نہ ہوگی؛ بلکہ گٹوں ہی تک ہاتھ کاٹا جائے گا۔

☆ حکم مختلف ہو اور سبب ایک ہو، اس صورت میں بھی صحیح یہی ہے کہ ایک کو دوسرے پر محمول نہ کئے جانے پر اتفاق ہے، جیسے وضوء میں کہنیوں تک دھونے کا حکم ہے، تیمم میں مطلق ہاتھ کے مسح کا ذکر ہے، سبب دونوں کا ''پاکی کا حصول'' ہے، حکم ایک میں ''غسل'' (دھونا) اور دوسرے میں ''مسح'' ہے، یہاں بھی آیت وضوء کی وجہ سے آیت تیمم میں کہنیوں تک مسح کرنا واجب نہیں ہوگا۔(۱)

☆ دوصورتیں ایسی ہیں کہ ان میں اختلاف ہے، ایک یہ کہ حکم ایک ہو اور سبب مختلف ہو، مثلاً قرآن نے کفارۂ قتل میں غلام کے ساتھ مسلمان ہونے کی قید لگائی ہے، (نساء:۹۲) کفارۂ ظہار میں مطلق غلام کے آزاد کرنے کا ذکر ہے، مسلمان ہونے کی قید نہیں، (مجادلہ:۳) چنانچہ احناف کے نزدیک پہلی صورت میں مسلمان غلام کو آزاد کرنا اور دوسری صورت میں مطلق غلام کو آزاد کرنا واجب ہے، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا اور کفارۂ ظہار میں بھی مسلمان غلام آزاد کرنے کو ضروری قرار دیا۔(۲)

دوسرے اگر ایک ہی مسئلہ میں ایک جگہ حکم مطلق اور دوسری جگہ مقید ہو، تو حنفیہ کے نزدیک یہ ان دونوں میں تعارض متصور ہوگا اور ہوسکتا ہے کہ مقید پر مطلق کو ترجیح دیا جائے، جیسے ایک حدیث میں مطلق غلام کا صدقۂ فطر واجب قرار دیا گیا ہے، (۳) اور بعض روایات میں

(۱) جن فقہاء نے کہنیوں تک ہاتھ کے مسح کی رائے اختیار کی ہے، ان کے سامنے وہ حدیثیں ہیں، جن میں کہنیوں تک مسح کا ذکر ہے، اور جن فقہاء نے اس سلسلہ میں آیت وضوء سے استدلال کیا ہے، خیال ہوتا ہے کہ ان کا مقصد مقید کو مطلق پر حمل کرنا نہیں ہے؛ بلکہ تیمم کو وضوء پر قیاس کرنا ہے، واللہ اعلم۔

(۲) **المغنی**:۱۷، لابن قدامہ، کتاب الکفارات، مسئلۃ: لم یجد اطعاما ولا کسوۃ الخ:۹/۵۵۵۔

(۳) بخاری، ابواب صدقۃ الفطر، حدیث نمبر:۱۴۴۱۔

غلام کے ساتھ مسلمان کی قید بھی لگائی گئی ہے؛(۱) چنانچہ احناف کے نزدیک غلام مسلمان ہو یا کافر، اس کے مسلمان آقا پر صدقۂ فطر واجب ہوگا، دوسرے فقہاء ایسی صورتوں میں مقیّد حکم کو مطلق کے لئے بیان و وضاحت کا درجہ دیتے ہیں؛ اس لئے ان کے نزدیک صرف مسلمان غلام ہی کا صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا۔

تیسرا اختلافی نکتہ احناف اور عام فقہاء کے درمیان یہ ہے کہ کتاب اللہ میں اگر کوئی حکم اطلاق کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو اور خبر واحد یا قیاس اس حکم کے ساتھ کسی قید کا متقاضی ہو، تو حنفیہ کے نزدیک قرآن کا اطلاق ہی قابل عمل ہوگا، جیسے قرآن نے وضو کے لئے صرف تین اعضاء کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کا ذکر کیا ہے، (مائدہ:۶) حدیث کہتی ہے کہ ترتیب بھی وہی رکھی جائے جو قرآن میں مذکور ہے، ''ابدؤا بما بدأ اللہ''(۲) یہ ''ترتیب'' کی قید احناف کے نزدیک واجب العمل نہ ہوگی؛ لیکن دیگر فقہاء یہاں بھی خبر واحد یا قیاس سے ثابت ہونے والی قیود کو بیان وتوضیح کا درجہ دیتے ہیں اور اس کو کتاب اللہ کے اطلاق کے خلاف نہیں مانتے۔(۳)

اَمر کا معنی

بیان وتعبیر کے جن قواعد میں اُصولی اختلاف کی بنا پر احکام میں اختلاف واقع ہوا ہے، ان میں ایک ''امر'' بھی ہے، عام طور پر فقہاء کو اس سے اتفاق ہے کہ ''امر'' اُصولی طور پر وجوب کو بتاتا ہے؛ البتہ اکثر فقہاء نے تسلیم کیا ہے کہ امر بعض اوقات محض اباحت یا استحباب کو بتلاتا ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب کوئی قرینہ موجود ہو جو اس بات کا تقاضا کرتا ہو کہ امر وجوب ہی کے لئے نہیں ہے؛ لیکن ظاہریہ اور ظاہری دبستانِ فقہ کے مشہور نمائندہ علامہ ابن حزمؒ کو اس بات میں بڑا تشدد ہے اور جب تک کوئی دوسری نص اس حکم کے مستحب یا مباح ہونے کو نہ بتائے، وہ بہر طور اسے واجب مانتے ہیں، (۴) اس نے بہت سے مسائل میں

(۱) بخاری، ابواب صدقۃ الفطر، حدیث نمبر:۱۴۳۲۔

(۲) نصب الرایہ، کتاب الحج، باب الاحرام:۳/۵۵۔ (۳) **ھدایہ**:۱/۲۲، کتاب الطہارات، باب الوضوء۔

(۴) **الاحکام لابن حزم**:۳/۲۷، الباب الثانی عشر فی الأوامر والنواہی۔

اصحاب ظواہر کو عام فقہاء کی آراء سے دُور کردیا ہے اور ان کی رائے نے فقہی شذوذ کا درجہ حاصل کرلیا ہے۔

مثلاً آیت مداینت کے تحت اصحابِ ظواہر نے قرض کے لئے لکھنا اور گواہ بنانا واجب قرار دیا ہے،(۱) ابن حزمؒ کا خیال ہے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ کہنا اور دائیں ہاتھ سے کھانا فرض ہے، نکاح کے بعد ولیمہ کو بھی انھوں نے فرض قرار دیا ہے،(۲) اور حیض سے پاک ہونے کے بعد مباشرت کو بھی، ورنہ گنہگار ہوگا،(۳) عام فقہاء نے ان تمام مسائل میں کتاب وسنت میں آنے والی نصوص کو استحباب یا اباحت پر محمول کیا ہے نہ کہ وجوب پر۔

فقہاء کے درمیان اس کی تعیین میں بھی بعض اوقات اختلاف پیدا ہوجاتا ہے کہ وجوب کی بجائے استحباب یا اباحت کو بتانے والا قرینہ یہاں موجود ہے یا نہیں؟ جیسے قرآن نے ایسی مطلّقہ عورتوں کے لئے ''متعہ'' کا حکم دیا ہے جن سے صحبت نہ کی گئی ہو اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا گیا ہو، (بقرہ:۲۳۶) یہاں متعہ کی ادائیگی کی تاکید کے لئے آگے ''**حقاً علی المحسنین**'' کے الفاظ ارشاد فرمائے گئے ہیں، مالکیہ کا خیال ہے کہ یہ تعبیر اس بات کا قرینہ ہے کہ متعہ صرف مستحب ہے نہ کہ واجب، جب کہ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ نے اس فقرہ کو استحباب کا قرینہ ماننے سے انکار کردیا ہے اور متعہ کو ایسی عورتوں کے لئے واجب قرار دیا ہے۔(۴)

کیا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

''امر'' کے سلسلہ میں ایک اور نکتۂ اختلاف یہ ہے کہ احناف اور اکثر فقہاء کے نزدیک ''امر'' تکرار کا تقاضا نہیں کرتا،(۵) امام شافعیؒ کی طرف ایک رائے منسوب ہے کہ امر گو اصلاً

(۱) **المحلی**:۸/۸۰، کتاب القرض، مسئلۃ القرض إذا کان إلی أجل۔
(۲) **المحلی**:۹/۲۵۰، کتاب النکاح، مسئلۃ الولیمۃ فی النکاح۔
(۳) **المحلی**:۱۰/۴۱۰، احکام الوطء، مسئلۃ: رأت الحائض الطہر۔
(۴) **ھدایہ**:۲/۳۲۵، کتاب النکاح، باب المہر۔
(۵) **احکام**:۲/۱۵، **المستصفی**:۲/۳، **کشف الاسرار**:۱/۱۲۳۔

تکرار کو نہیں بتلاتا؛ لیکن تکرار کے معنی کا احتمال اس میں بھی موجود ہے، اس کو علامہ آمدیؒ نے بھی ترجیح دیا ہے،(۱) اس مسئلہ پر بعض اور آراء بھی ہیں۔

اس اختلاف نے بھی بعض مسائل پر اثر ڈالا ہے، مثلاً احناف کہتے ہیں کہ چور —— جس کا دایاں ہاتھ پہلے چوری کے جرم میں کٹ چکا ہو —— کا بایاں ہاتھ مکرر چوری میں نہ کاٹا جائے کہ قرآن نے صیغۂ امر سے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا،(۲) تاہم عملاً یہ اختلاف ایسا نہیں جس نے فروعی مسائل واحکام پر بہت اثر ڈالا ہو۔

کیا امر فی الفور تعمیل کا متقاضی ہے؟

اس باب کا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ''امر'' کے ذریعہ جس بات کا حکم دیا جائے، وہ فوراً واجب التعمیل ہوتا ہے، یا ایک مدت کے بعد بھی اس کی تعمیل کی جاسکتی ہے؟ احناف، شوافع اور مالکیہ کے یہاں اس بارے میں متضاد رائیں منسوب ہیں؛(۳) لیکن حنابلہ کے یہاں امر پر فی الفور عمل کرنا واجب ہے،(۴) یہ اختلاف بھی بعض مسائل میں اختلاف رائے کا سبب بنا ہے، مثلاً کسی عذر کی وجہ سے رمضان کے روزے چھوٹ گئے تو امام احمدؒ کے ہاں جلد سے جلد قضا کرنا واجب ہے، اگر قدرت کے باوجود اتنی تاخیر کردی کہ دوسرا رمضان آگیا تو قضا کے ساتھ تاخیر کی وجہ سے کفارہ بھی واجب ہوگا، نیز جب تک یہ فرض روزے ادا نہ کرلے، نفل روزوں کا رکھنا صحیح نہ ہوگا،(۵) دوسرے فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے۔

نہی وممانعت کا مقصود

''امر'' کے مقابلہ میں ''نہی'' ہے، امر کے ذریعہ جس طرح کسی بات کو واجب کیا جاتا ہے، اسی طرح ''نہی'' کے ذریعہ کسی بات کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے، نہی کے بارے میں اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ اصل میں کسی بات کی حرمت کو بتلانے کے لئے ہے، ہاں کسی قرینہ کی

---

(۱) احکام: ۲/ ۱۵، کتاب النکاح، باب المہر۔ (۲) کشف الاسرار: ۱/ ۱۳۱۔

(۳) ارشاد الفحول: ۹۹، شرح المنار لابن الملک: ۱/ ۲۲۲۔

(۴) روضۃ الناظر: ۱۰۵۔ (۵) اثر الاختلاف فی القواعد: ۳۲۷۔

وجہ سے ''حرمت'' کی بجائے اس سے کم تر درجہ کی ممانعت یعنی کراہت تنزیہی وغیرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے، تاہم فقہی جزئیات وتفصیلات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر یہ اور حنابلہ نے ''نہی'' سے حرمت کا معنی مراد لینے میں اکثر جگہ ایک گونہ مبالغہ سے کام لیا ہے، مثلاً حضور ﷺ نے اونٹ کے اصطبل میں نماز سے منع فرمایا،(۱) عام فقہاء کے یہاں یہ کراہت پر محمول ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے مقبرہ اور حمام کے علاوہ ہر جگہ نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے؛(۲) لیکن حنابلہ کے یہاں اصطبل میں نماز ہوگی ہی نہیں۔(۳)

شرعی تصرفات میں ممانعت

''نہی'' کے سلسلہ میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اگر ''تصرفات شرعیہ'' کی ممانعت کی گئی ہوتو وہ تصرف بجائے خود نتیجہ خیز ہوگا یا نہیں؟ —— حنفیہ کے نزدیک گو اس کا یہ عمل حرام اور موجب گناہ ہوگا؛ لیکن بے اثر نہیں ہوگا، مثلاً حضور ﷺ نے ''نکاح شغار'' سے منع فرمایا ہے، نکاح شغار یہ ہے کہ دو شخص ایک دوسرے سے اپنے کسی محرم رشتہ دار کا نکاح کردیں اور ایک کے نکاح کو دوسرے کے لئے مہر بنادیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز نہیں؛ لیکن اس طرح نکاح کردے تو نکاح منعقد ہوجائے گا، اور الگ سے مہر واجب ہوگا، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نکاح ہی باطل ہوگا۔(۴)

جب ممانعت کسی خارجی سبب کی بنا پر ہو

اس سلسلہ میں تیسرا اُصولی اختلاف یہ ہے کہ اگر ممانعت کسی وصف کی وجہ سے ہوتو ایسی صورت میں بھی احناف کے ہاں یہ ممنوع اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے، مثلاً

(۱) ترمذی، ابواب الصلاۃ، حدیث نمبر:۳۴۸۔ (۲) ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر:۴۹۲۔
(۳) **المغنی**:۱/۷۱۱، کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ بالنجاسۃ وغیر ذلک۔
(۴) **ہدایہ**:۲/۳۲۷، کتاب النکاح، باب المہر، **الفقہ الاسلامی وادلتہ**:۷/۱۱۶، القسم السادس، الباب الأول، المبحث الرابع ...... نکاح الشغار۔

عید کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، اب اگر کوئی شخص عید ہی کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانتا ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا یہ فعل ہے تو گناہ؛ لیکن ''نذر'' کا تحقق ہوجاتا ہے، اس کو چاہئے کہ کسی اور دن اس کی قضا کرلے؛ لیکن اگر وہ خاص عید کے دن بھی روزہ رکھ لے تو نذر پوری ہوجائے گی، شوافع کے نزدیک اس کی نذر ہی درست نہ ہوگی۔(۱)

شوافع اور مالکیہ بھی بعض اوقات اس قاعدہ میں حنفیہ کے ساتھ ہوجاتے ہیں؛ لیکن حنابلہ نے اس میں بڑی شدت برتی ہے، مثلاً غصب کئے ہوئے کپڑے میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن اگر پڑھ ہی لے تو حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے ہاں نماز ادا ہوجائے گی، حنابلہ کے یہاں نماز باطل ہوجائے گی۔(۲)

قرآن مجید سے متعلق خصوصی اسبابِ اختلاف

قرأت کا اختلاف

قرآن مجید کے منصوص احکام — جن کی تعبیر واضح ہو اور ایک سے زیادہ مراد کا احتمال نہ رکھتی ہو — میں بالعموم فقہاء کے درمیان اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، معدودے چند مواقع ہیں کہ ان میں اختلاف پایا جاتا ہے، یہ اسباب دو ہیں، ایک: قرأت کا اختلاف، دوسرے: بعض الفاظ قرآنی سے متعلق شاذ قرأتیں۔

اختلاف قرأت کی مشہور مثال آیت وضوء میں ''وأرجلکم'' (مائدہ:۶) کی زیر اور زبر دونوں طریقوں سے قرأت ہے، زبر کی قراءت میں پاؤں کے دھونے کا معنی ظاہر ہے، اور زیر سے بادی النظر میں پاؤں پر مسح کا حکم معلوم ہوتا ہے، روافض نے زیر والی قرأت کو اصل بنایا اور پاؤں پر مسح کو ضروری قرار دیا، اہل سنت نے زبر والی قراءت کو اصل مان کر پاؤں دھونے کا حکم دیا اور زیر والی قرأت کی تاویل کی۔

(۱) مغنی المحتاج:۱/۴۳۳، کتاب الصیام،فصل فی شرط صحۃ الصوم من حیث الفاعل۔
(۲) المغنی:۱/۲۹۴، کتاب الصلاۃ،الفصل الثالث ما یکرہ فی الصلاۃ۔

قرآنی تعبیرات کی تعیین میں شاذ قرأتوں کا حصہ

کسی کلام کے جزوِ قرآن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ''تواتر'' سے ثابت ہو، شاذ قرأتیں ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے جزوِ قرآن نہیں ہیں، اور ان کے انکار پر کفر کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، مگر آیا ان کی حیثیت بیان وتفسیر کی ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، احناف اور حنابلہ کے نزدیک آیت کی تشریح و بیان میں اس کی حیثیت حجت ودلیل کی ہے، آمدیؒ نے امام شافعیؒ سے جو رائے نقل کی ہے، وہ یہ ہے کہ آپ اس کو حجت نہ جانتے تھے، یہی بات امام الحرمینؒ اور نوویؒ وغیرہ نے لکھی ہے؛ لیکن ابن لحامؒ کا خیال ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں ہے اور خود امام شافعیؒ نیز امام غزالیؒ وغیرہ سے اس کا اعتبار کرنا ثابت ہے۔(۱)

اس اختلاف نے متعدد احکام پر اثر ڈالا ہے، مثلاً کفارۂ قسم کے متعلق قرآن کا حکم ہے ''**فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام**'' (مائدہ:۸۹) ابن مسعودؓ کی قرأت میں اس کے ساتھ ''**متتابعات**'' (مسلسل) کا لفظ بھی ہے، احناف اور حنابلہ اس قرأت کی روشنی میں کفارۂ قسم کے روزوں میں تسلسل کو ضروری قرار دیتے ہیں، شوافع اور مالکیہ کے ہاں تسلسل ضروری نہیں، (۲) قرآن نے ایک جگہ قانون نفقہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے ''**وعلى الوارث مثل ذالک**'' (بقرہ:۱۳۲) ابن مسعودؓ کی قرأت میں ''**وارث**'' کے بعد ''**ذی الرحم المحرم**'' کا اضافہ ہے، صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس سے اس پر استدلال کیا ہے کہ تمام ذی رحم محرم پر نفقہ واجب ہے، (۳) شوافع اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک صرف والدین اور اولاد ہی پر نفقہ واجب ہوسکتا ہے۔(۴)

---

(۱) ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن نے اس مسئلہ پر ابن لحام کی ''**القواعد والفوائد الاصولية**'' سے ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے، دیکھئے: ۳۹۰-۳۹۱، **اثر الاختلاف فی القواعد الأصولية فی اختلاف الفقهاء**۔

(۲) **المغنی**: ۸/۷۵۱، کتاب الکفارات، مسئلۃ: لمیجد إطعاما ولا کسرۃ الخ۔

(۳) **هدايه**: ۲/۴۴۶، کتاب الطلاق، باب النفقۃ۔

(۴) **رحمة الامة**: ۳۲۱۔

حدیث سے متعلق خصوصی اسبابِ اختلاف

حدیثِ مُرسَل

اختلاف کے متعدد اسباب کا تعلق خاص طور پر حدیث سے ہے، ان میں ایک ''حدیث مرسل'' کی قبولیت اور عدم قبولیت ہے، احناف اور مالکیہ حدیث مرسل کو ''حجت'' مانتے ہیں؛ بہ شرطیکہ ارسال کرنے والا بھی ثقہ راویوں سے ہی روایت لیتا ہو، شوافع کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں ہے۔(۱)

اس اختلاف نے بہت سے مسائل پر اثر ڈالا ہے، مثلاً نماز میں قہقہہ ناقض وضو ہے، اس سلسلہ میں احناف کے پیش نظر جو حدیث ہے، امام شافعیؒ نے اس کو یہی کہہ کر رد کردیا ہے کہ یہ مرسل ہے۔(۲)

خبر واحد اور قیاس میں تعارض

دوسرا سببِ اختلاف، خبر واحد اور قیاس میں تعارض پیدا ہونے کی صورت میں ''ترجیح'' کا ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ابوالحسن کرخیؒ کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگا، (۳) قاضی ابوزید دبوسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے یہی نقل کیا ہے، (۴) عیسیٰ بن ابانؒ کے نزدیک فقیہ راوی کی روایت قیاس پر مقدم ہوگی، غیر فقیہ راوی کی روایت قیاس پر مقدم نہ ہوگی، (۵) امام مالکؒ کی طرف منسوب ہے کہ ان کے نزدیک قیاس کو ترجیح ہوگی۔(۶)

کہا جاتا ہے کہ بیع مصراۃ کے مسئلہ میں حنفیہ اور مالکیہ کا حدیث کو رد کردینا، وہ عورت جس کا مہر نکاح کے وقت مقرر نہ ہوا ہو اور شوہر سے خلوت بھی نہ ہوئی ہو، کے بیوہ ہوجانے کی صورت میں امام مالک کا مہر مثل واجب قرار دینا، خرید وفروخت میں حنفیہ و مالکیہ کا 'خیارِ مجلس' کا

---

(۱) آمدی:۲۴، مختصر ابن حاجب:۴۷۔ (۲) الرسالۃ للشافعی:۴۶۹۔
(۳) آمدی:۲/۱۲۰۔ (۴) تاسیس النظر:۴۷۔
(۵) کشف الاسرار للبخاری:۲/۳۷۹۔ (۶) آمدی:۱/۲۰۱۔

قائل نہ ہونا اور مالکیہ کا روزہ دار کے بھول کر کھانے یا جماع کرنے کی صورت میں بھی روزہ ٹوٹنے کا قائل ہونا وغیرہ اسی اختلاف پر مبنی ہے اور ان مسائل میں دراصل خبر واحد پر قیاس کو ترجیح دی گئی ہے۔

کثیر الوقوع مسائل میں خبر واحد

کہا جاتا ہے کہ جن مسائل و واقعات کا ابتلاء عام ہو اور واقعات کی نوعیت اس بات کا تقاضا کرتی ہو کہ اس کو بہت سے لوگوں کو نقل کرنا چاہئے، ان میں خبر واحد کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے، عام فقہاء و محدثین ان واقعات میں بھی خبر واحد کو معتبر مانتے ہیں، لیکن فقہاء احناف میں متقدمین میں سے امام کرخی اور متاخرین بالعموم ایسے مسائل میں خبر واحد کو ناکافی سمجھتے ہیں۔(۱)

حدیث کی ترجیح وتوجیہ میں متعدد مسائل آتے ہیں، جن کو عام طور پر شارحین نے اسی اختلاف کا شاخسانہ قرار دیا ہے، بسرۃ بنت صفوانؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شرمگاہ کو چھونا ناقض وضوء ہے، حنفیہ اس پر عمل کی طرف رجحان نہیں رکھتے کہ یہ مسئلہ ابتلاء عام کا ہے اور روایت خبر واحد کے درجہ کی، حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ زور سے نہیں پڑھی، اس پر صحابہؓ نے برجستہ نقد کیا کہ معاویہ! تم نے نماز میں چوری کی ہے یا بھول گئے (۲) امام شافعیؒ کا عمل اس روایت پر ہے اور وہ نماز میں بسم اللہ کو جہراً پڑھنے کے قائل ہیں؛ لیکن احناف نے اس روایت کو قبول نہ کیا کہ یہ ایک کثرت سے پیش آمدہ مسئلہ میں خبر واحد ہے۔(۳)

راوی کا روایت سے انکار

راوی کی طرف جس روایت کی نسبت کی گئی ہو، گو نسبت کرنے والے ثقہ ہوں؛ لیکن

---

(۱) آمدی: ۱/۱۹۸، کشف الاسرار للبخاری: ۳/۲۱۔

(۲) الام: ۱/۱۰۸، کتاب الصلاۃ، باب القراءۃ بعد التعوذ۔

(۳) کشف الاسرار للبخاری: ۳/۱۸، نیز دیکھئے: اُصول السرخسی: ۱/۳۶۸۔

اگر وہ راوی اس روایت سے انکار کردے تو امام ابوحنیفہؒ اس روایت کو قبول کرنے کے حق میں نہیں ہیں، امام شافعیؒ ایسی روایت کو قبول کرنے کے حق میں ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جو عورت اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کرے، اس کا نکاح باطل ہے، سلیمان بن موسیٰ نے اس روایت کو زہری سے نقل کیا ہے لیکن ابن جریر نے جب زہری سے اس روایت کے متعلق سوال کیا، تو انھوں نے ناواقفیت کا اظہار کیا، —— امام شافعیؒ و محمدؒ اس کے باوجود اس روایت کو قبول کرتے ہیں، دوسرے فقہاء احناف قبول نہیں کرتے۔(۱)

راوی کا روایت کے خلاف فتویٰ

راوی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے یا اس کے خلاف عمل کرے اور ثابت ہو کہ یہ اس روایت کے سننے کے بعد ہوا ہے تو احناف کے نزدیک یہ روایت ناقابل قبول ہوتی ہے؛ اس لئے کہ یہ مخالفت اس بات کی دلیل ہے کہ وہ روایت منسوخ ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک قابل عمل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ رُکوع کے وقت اور رُکوع سے اٹھتے ہوئے بھی رفع یدین کرتے تھے، مگر مجاہدؒ نے خود ابن عمرؓ کا جو عمل نقل کیا ہے، وہ یہ کہ کئی سال تک آپؓ کے ساتھ رہا، مگر سوائے نماز کی ابتداء کے آپ کا عمل رفع یدین کا نہیں تھا، اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ کتے کے جھوٹے سات بار دھوئے جائیں، مگر خود انھیں کا فتویٰ منقول ہے کہ تین بار کتے کا جھوٹا دھویا جائے، احناف نے اسی لئے ان روایات پر عمل نہیں کیا۔(۲)

صحابہ کا روایت پر عمل نہ کرنا

اسی طرح خود راوی نے تو روایت کی مخالفت نہ کی ہو، مگر دوسرے صحابہ نے اس پر عمل نہ کیا ہو؛ جب کہ بظاہر ان سے اس حدیث کا مخفی رہ جانا قابل تصور نہ ہو، یہ بات بھی احناف کے نزدیک اس روایت کو ناقابل عمل بنادیتی ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ شادی شدہ

(۱) اُصول السرخسی: ۲/ ۳فصل فی الخبر یلحقہ التکذیب۔ (۲) اُصول السرخسی: ۲/ ۶۔

مردوعورت زنا کریں تو ان کی سزا اول سو کوڑے اور پھر سنگسار کردینا ہے؛ مگر خلفاء راشدین نے اس جرم پر صرف سنگسار کرنے ہی کی سزا پر اکتفا کیا، ایک روایت میں ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کو سو کوڑے کے علاوہ ایک سالہ جلاوطنی کی سزا بھی دی جائے؛ لیکن حضرت عمرؓ نے ایک خاص واقعہ کے بعد قسم کھائی کہ آئندہ جلاوطن نہیں کروں گا، اور حضرت علیؓ نے اس کو باعث فتنہ قرار دیا، ان جیسے اکابر صحابہ کا روایت پر انکار یا اس پر عمل نہ کرنا اس روایت کے نقل کرنے میں کسی نہ کسی ضعف کی دلیل ہے، (۱) یا اس سے ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔

کسی روایت سے صحابہ کا استدلال نہ کرنا

کوئی روایت ایسے مسئلہ سے متعلق ہو، جس میں صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہوا ہو؛ مگر صحابہ میں کسی نے اس روایت سے استدلال نہ کیا ہو، ایسی روایت بھی حنفیہ کے یہاں رد کردی جاتی ہے، مثلاً: طلاق کا حق آزاد کو تین تک ہوتا ہے اور غلام کو دو تک؛ لیکن اگر زوجین میں سے ایک آزاد اور ایک غلام ہوں، تو طلاق کی تعداد میں بیوی کے آزاد یا باندی ہونے کا اعتبار ہوگا یا شوہر کے آزاد اور غلام ہونے کا؟ اس سلسلہ میں ایک روایت آتی ہے کہ مرد کا اعتبار ہوگا: ''الطلاق بالرجال'' (۲) صحابہ میں اس مسئلہ پر اختلاف کے باوجود کسی نے اس روایت سے استدلال نہیں کیا؛ اس لئے حنفیہ اس روایت کو رد کرتے ہیں، یا اس سے مراد لیتے ہیں کہ طلاق دینے کا اختیار مرد کو ہوگا، شوافع اس کو ظاہری معنی کے ساتھ قبول کرتے ہیں کہ شوہر آزاد ہو تو تین طلاق کا حق ہے، چاہے بیوی باندی ہو۔ (۳)

روایت، تعاملِ اہل مدینہ کے خلاف ہو

امام مالکؒ کے نزدیک تعامل اہل مدینہ کو خاص اہمیت حاصل ہے اور اسی لئے آپ

(۱) أصول السرخسی: ۲/ ۷۔

(۲) المعجم الکبیر، حدیث نمبر: ۹۶۷۹۔

(۳) أصول السرخسی: ۱/ ۳۶۹۔

ایسی خبر واحد کو قبول نہ کرتے تھے، جو اہل مدینہ کے تعامل کے خلاف ہو، ''خیار مجلس'' والی روایت کہ ایجاب وقبول مکمل ہونے کے بعد بھی جب تک مجلس ختم نہ ہو جائے بائع اور خریدار دونوں کو ایک طرفہ طور پر معاملہ کو ختم کرنے کا اختیار ہوگا، کو جو امام مالکؒ نے معمول نہیں بنایا ہے، اُس کو اِس کی نظیر قرار دیا جاتا ہے، (۱) پس گویا یہ بھی مالکیہ کے ہاں خبر واحد کے قبول کئے جانے کے لئے ایک شرط کا درجہ رکھتی ہے، عام فقہاء کی رائے اس کے برخلاف ہے۔

اجماع سے متعلق سبب اختلاف

امام مالکؒ کی طرف منسوب ہے کہ آپ اہل مدینہ کے اجماع کو ہی ''اجماع'' تسلیم کرتے تھے اور اجماع اہل مدینہ کے مقابلہ دوسرے اہل علم کے اختلاف کو خاطر میں نہ لاتے تھے، اس سلسلہ میں مختلف مثالیں اور نظیریں پیش کی جاتی ہیں، امام مالکؒ پھل اور ترکاریوں میں عشر واجب ہونے کے قائل نہیں تھے، اس مسئلہ میں خود انھوں نے جو استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے :

السنة التی لا خلاف فیھا عندنا والذی سمعت من أھل العلم أنه لیس فی شئ من الفواکه کلھا صدقة ۔ (۲)

وہ طریقہ جس میں ہمارے نزدیک اختلاف نہیں اور جس کو میں نے اہل علم سے سنا ہے، یہ ہے کہ کسی بھی میوہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اقامت کے کلمات اکہرے کہے جائیں، اس پر آپ نے یہ دلیل پیش کی ہے :

وذالک الذی علیه أھل العلم ببلدنا ۔ (۳)

یہی رائے ہے، جس پر ہمارے شہر کے اہل علم قائل ہیں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ امام مالکؒ کی طرف یہ نسبت صحیح طور پر ثابت نہیں، اور جو مثالیں اس سلسلہ میں پیش کی جاتی ہیں، ان میں کوئی بھی اس نسبت کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں،

---

(۱) الوجیز: ۳۰۲۔

(۲) مؤطا امام مالک، کتاب الزکوٰۃ، باب مالا زکوٰۃ فیہ من الفواکہ: ۱/۲۷۶۔

(۳) مؤطا امام مالک، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۵۳۔

اس سے محض اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اختلافی مسائل میں آپ علماء مدینہ کی رائے کو زیادہ قابل قبول باور کرتے تھے نہ یہ کہ صرف انھیں حضرات کا اجماع آپ کے نزدیک معتبر تھا، یہ اور اس طرح کے جتنے مسائل اس اصل پر مبنی قرار دیئے جاتے ہیں، ان میں کوئی نہیں جس میں ائمہ اربعہ میں سے کوئی اور آپ کا ہم خیال نہ ہو؛ حالاں کہ یہ لوگ اہل مدینہ کے اجماع یا ان کے تعامل کی اولیت اور ترجیح کے قائل نہ تھے۔

اس سلسلہ میں شوکانیؒ نے قاضی عبدالوہابؒ کا جو بیان نقل کیا ہے، وہ یہ کہ ایسی باتیں جو نقلی روایت پر مبنی ہوں، جیسے: پیمانے، اذان واقامت وغیرہ اور وہ حضور ﷺ کے عہد سے اب تک مستقل ہوتی آئی ہوں، ان ہی میں اہل مدینہ کا اجماع آپ کے نزدیک معتبر ہے، رہ گئے وہ مسائل جو استدلال سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے بارے میں ابوبکرؒ، ابویعقوب رازیؒ، قاضی ابوبکر فورکؒ وغیرہ کا خیال ہے کہ اجماع اہل مدینہ نہ بجائے خود حجت ہے اور نہ وجہ ترجیح، دوسری رائے ہے کہ یہ صرف وجہ ترجیح ہے، اور تیسری رائے ہے کہ یہ اجماع ہونے کی بناء پر حجت ہے، (۱) میرا خیال ہے کہ یہ دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ (۲)

قیاس سے متعلق اسباب اختلاف

قیاس کی حجیت

اختلاف کی ایک بنیاد قیاس کی حجیت کو تسلیم کرنا اور نہ کرنا بھی ہے، ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء ''قیاس'' کو نصوص کی عدم موجودگی میں ایک دلیل شرعی مانتے ہیں، اصحابِ ظواہر کے نزدیک ''قیاس'' شجرِ ممنوعہ ہے، (۳) اور مسائل واحکام سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے مواقع پر حنابلہ بھی ان سے قریب ہوجاتے ہیں اور غالباً احناف ومالکیہ کے نزدیک قیاس کو زیادہ جگہ دی گئی ہے۔

---

(۱) **ارشاد الفحول**: ۸۲۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: راقم کا محاضرہ ''فقہ مالکی'' جو ''مذاہب اربعہ - ایک تعارف'' میں شامل ہے۔

(۳) **أصول الفقه لابی زهره**: ۲۱۰۔

قیاس کی حجیت سے انکار کی وجہ سے اصحاب ظواہر کے یہاں بہت سارے مسائل میں شذوذ و ندرت کی نوبت آتی ہے اور فقہ وحدیث کے مطالعہ سے قدم قدم پر ان کی یہ فکر واضح اور نمایاں ہوکر سامنے آتی ہے، مثلاً اموال ربویہ ہی کو دیکھئے کہ آپ ﷺ نے چھ چیزوں میں سود کو منع فرمایا، (۱) اصحابِ ظواہر نے ایسا جمود برتا کہ اس سے ہٹ کر کسی ساتویں چیز کو سودی اموال میں جگہ دینے سے انکار کر بیٹھے۔ (۲)

رمضان کے روزہ کی حالت میں ایک شوہر نے بیوی سے صحبت کر لی تو آپ ﷺ نے اس پر کفارہ واجب قرار دیا، ظاہر یہ نے یہاں اس قدر تحدید وانحصار سے کام لیا کہ عورت پر بربناء جماع کفارہ واجب نہیں، صرف مرد پر واجب ہے، (۳) دُودھ سے پیدا ہونے والی حرمت ائمہ اربعہ کے نزدیک ہر طرح ثابت ہوجائے گی؛ چاہے بچہ نے ماں کے پستان سے دُودھ پیا ہو یا کسی اور طور پر، مگر ظاہریہ کے ہاں حرمت اس وقت قائم ہوتی ہے جب کہ دُودھ پستان سے پلایا گیا ہو۔ (۴)

حدود وکفارات میں قیاس

پھر جو لوگ قیاس کو حجت شرعی مانتے ہیں، ان کے ہاں اکثر اوقات اس امر پر اختلاف ہوتا ہے کہ قیاس کی اساس اور کسی مسئلہ خاص میں حکم کی اصل علت کیا ہے؟ لیکن یہ اختلاف ذوق واجتہاد کا ہے، اختلاف کا کوئی اصولی سبب نہیں، ہاں، ان قائلین قیاس میں بھی بعض نکات میں بنیادی اختلاف ہے، ان میں ایک یہ ہے کہ ''حدود و کفارات'' میں قیاس کی گنجائش ہے یا نہیں؟ عام فقہاء ان میں بھی قیاس کو حجت مانتے ہیں، احناف اس کے خلاف ہیں۔ (۵)

(۱) مسلم، کتاب المساقات، باب الربا، حدیث نمبر: ۱۵۸۷۔
(۲) **بدایۃ المجتھد**: ۲/ ۱۳۹، کتاب البیوع، الباب الثانی فی بیوع الربا، الفصل الأول۔
(۳) **المحلی**: ۶/ ۱۹۶، کتاب الصیام، مسئلۃ تعمد فطرا فی رمضان الخ
(۴) **المحلی**: ۱۰/ ۷، کتاب الرضاع، مسئلۃ صفۃ الرضاع المحرم۔
(۵) **الاحکام للآمدی**: ۴/ ۸۲-۸۴، **فواتح الرحموت**: ۲/ ۱۸-۳۱۷۔

اس اختلاف نے بھی بعض احکام پر اثر ڈالا ہے، قرآن نے خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب قرار دیا ہے، (نساء: ۹۳) اور شوافع کے نزدیک قتل عمد میں بھی کفارہ واجب ہے، احناف اور دوسرے فقہاء اس کے خلاف ہیں، (۱) قصداً روزۂ رمضان میں جماع کرلے تو کفارہ واجب ہے، حنابلہ نے اس پر قیاس کرتے ہوئے بھول کر جماع کرنے والے پر بھی کفارہ واجب قرار دیا ہے؛ (۲) حالاں کہ احناف وشوافع کے نزدیک اس کی وجہ سے روزہ بھی نہیں ٹوٹتا۔

بعض ضمنی مصادر کے معتبر ہونے میں اختلاف

آثارِ صحابہ

کچھ فقہی مصادر ہیں کہ ان کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ان میں سب سے اہم ''آثار صحابہؓ'' ہے، اجتہادی مسائل میں صحابہ کی آراء اور ان کے فتاویٰ حجت نہیں ہیں، اس میں اختلاف نہیں ہے، (۴) ایسے مسائل جن میں اجتہاد رائے کو دخل نہیں، ان میں صحابہ کے فتاویٰ کا کیا درجہ ہے؟ اس میں اختلاف ہے، احناف کے یہاں صحابہ کے آثار حجت ہیں، (۵) یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے، خود امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، (۶) امام شافعیؒ کا قول جدید نقل کیا گیا ہے کہ آپ آثار صحابہ کو حجت نہیں مانتے تھے۔ (۷)

متعدد مسائل اسی اختلاف پر مبنی ہیں، مثلاً زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل حضرت عائشہؓ کے ایک قول کی بنا پر احناف کے ہاں دو سال ہے، (۸) دوسرے فقہاء نے تجربات اور عادات کی

---

(۱) **ھدایہ**: ۴ / ۵۴۴، کتاب السیر، باب المستامن، فصل إذا دخل الحربي إلینا مستأمنا: ۲ / ۳۹۷۔

(۲) **المغنی**: ۳ / ۱۵، کتاب الصیام، مسئلۃ: جامع الصائم فی الفروج الخ۔

(۴) **الاحکام للآمدی**: ۴ / ۲۰۱۔ (۵) کشف الاسرار للبزدوی: ۳ / ۲۱۷، باب متابعۃ صحاب النبی الخ۔

(۶) **الاحکام**: ۴ / ۲۰۱۔ (۷) **أصول الفقہ لابی زھرہ**: ۲۰۲۔

(۸) **ھدایہ**: ۲ / ۴۳۳، کتاب الطلاق، باب ثبوت النسب۔

بنا پر اس کو قبول نہیں کیا ہے، اور مدتِ حمل چار سال تک مانی ہے، (۱) حضرت انسؓ کے ایک قول کی روشنی میں حیض کی کم سے کم مدت حنفیہ کے ہاں تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، (۲) دوسرے فقہاء نے عادات وتجربات کی روشنی میں اس سے اختلاف کیا ہے۔ (۳)

اسی طرح مطلقہ مغلظہ کے شوہر کا عدت کے درمیان انتقال ہوجائے تو اکثر فقہاء حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ کے ایک مقدمہ میں حضرت عثمان غنیؓ کے ایک فیصلہ سے استدلال کرتے ہوئے اس کو مستحق قرار دیتے ہیں، شوافع اس مطلقہ کو میراث کا حقدار نہیں مانتے۔ (۴)

استصحاب

جن مصادر کے فقہی احکام کے استنباط میں مقبول ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، ان میں ایک "استصحاب" بھی ہے، استصحاب کی حقیقت علامہ ابن قیمؒ کے الفاظ میں یہ ہے کہ ثابت شدہ حکم کو اس کے حال پر باقی رکھا جائے: "بقاء الحکم نفیاً و اثباتا" (۵) شیخ ابوزہرہؒ نے استصحاب کی چار قسمیں بیان کی ہیں، ان میں سے ایک قسم "استصحاب الوصف" ہے، استصحاب الوصف سے مراد یہ ہے کہ کسی شئی کا جو وصف ثابت ہو چکا ہو، وہی وصف مستقبل میں بھی موجود مانا جائے، استصحاب کی یہ قسم حنابلہ اور شوافع کے نزدیک حجت مطلقہ ہے، جس کے ذریعہ حقوق ثابت بھی کئے جاسکتے ہیں، (۶) اور احناف و مالکیہ کے نزدیک "حجتِ دافعہ" ہے، جس سے محض اپنے حقوق کی مدافعت ہی کی جاسکتی ہے، حقوق ثابت نہیں کئے جاسکتے۔ (۷)

(۱) المغنی: ۸/۸۲-۸۵، کتاب الفرائض، فصل لایرث الحمل إلا بشرطین۔
(۲) کشف الاسرار علی المنار: ۲/۱۰۲۔
(۳) المغنی: ۱/۲۷۶-۲۷۷، کتاب الطہارۃ، باب الحیض۔
(۴) المغنی: ۶/۳۷۳، کتاب الفرائض، فصل الطلاق الرجعی لایسقط التوارث الخ، ہدایہ: ۲/۲۵۱، باب طلاق المریض۔
(۵) أصول الفقہ لابی زھرہ: ۲۷۶۔ (۶) أصول الفقہ لابی زھرہ: ۲۷۹۔
(۷) الاشباہ لابن نجیم: ۷۳۔

مثلاً مفقود شخص کو استصحاب وصف کی بنا پر زندہ تسلیم کیا جائے گا، شوافع وحنابلہ کے نزدیک اس کے مورث کی موت واقع ہوگئی ہوتو اس کو وراثت بھی ملے گی اور خود اس کی جائیداد اس کے ورثہ میں تقسیم نہیں کی جائے گی، غرض اس کی جائیداد کی حفاظت بھی ہوگی اور دوسرے وارثوں کے متروکہ میں اس کا حق وراثت ثابت بھی ہوگا، یہی مطلب ہے حجت مطلقہ ہونے کا، حنفیہ کے یہاں اس استصحاب کے ذریعہ اس کی جائیداد کی حفاظت تو ہوگی؛ لیکن وہ خود اپنے مورثین کے متروکہ میں حصہ نہیں پائے گا؛ کیوں کہ وہ حجت دافعہ ہے۔

استصحاب کی بنا پر جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس کا زیادہ تر اُمور قضاء سے تعلق ہے، اور قاضی دعاوی کے ثبوت اور نفی میں اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔

سدِ ذرائع

فقہ کا ایک ماخذ ''ذریعہ'' ہے، ذریعہ سے مراد یہ ہے کہ جس بات کے بارے میں کتاب وسنت کی کوئی صراحت مذکور نہ ہو؛ لیکن وہ شریعت میں کسی مطلوب یا مذموم وممنوع بات کا ذریعہ ووسیلہ بنتا ہو، ان ذرائع ووسائل کے احکام بھی اکثر وہی ہوں گے، جو ان اُمور کے ہیں؛ البتہ بعض اوقات ذرائع اور نتائج کے درمیان دور کا رشتہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں بھی اگر ذرائع کو منع کر دیا جائے، تو سخت مشکلات پیدا ہوجائیں گی، اس لئے علماء نے اس کی درجہ بندی کی ہے اور چار درجات مقرر کئے ہیں :

(۱) وہ ذرائع جن کا فساد کا سبب بننا یقینی ہو۔

(۲) وہ ذرائع جن کے سببِ فساد ہونے کا غالب گمان ہو اور وہ اکثر فساد کا ذریعہ بنتے ہوں، ان دونوں صورتوں میں ذرائع بھی ممنوع ہوں گے۔

(۳) وہ ذرائع جو شاذ ونادر کسی مفسدہ کا سبب بنتے ہوں —— ایسے ذرائع ممنوع نہ ہوں گے۔

(۴) وہ ذرائع جو بہ کثرت فساد کا سبب بنتے ہوں؛ لیکن اکثر اور ہمیشہ نہیں، اس میں

اختلاف ہے، مالکیہ وحنابلہ کے یہاں یہ بھی ممنوع ہیں، حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں ممنوع نہیں ہیں۔(۱)

اس سلسلہ میں عام طور پر فقہاء نے ادھار خرید وفروخت کی بعض صورتوں کا ذکر کیا ہے، جس کو امکانی طور پر حصول سود کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔

ویسے حقیقت یہ ہے کہ سد ذرائع کے ذیل میں جو احکام ذکر کئے جاتے ہیں، وہ بالعموم متفق علیہ ہیں، اور یہ اختلاف احکام فقہیہ میں اختلاف رائے کا کوئی بڑا سبب نہیں ہے۔

استحسان اور مصالح مرسلہ

فقہ کے ذیلی مصادر میں استحسان اور مصالح مرسلہ بھی ہے، مصالح مرسلہ سے مراد ایسی مصلحتیں ہیں کہ ان خاص مصلحتوں یا اس نوع کی مصلحتوں کے معتبر ہونے پر نہ نص وارد ہو اور نہ ہی نصوص اس کو معتبر قرار دیتی ہوں :

هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشرع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها ۔(۲)

استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، میرے خیال میں سب سے عمدہ وہ تعریف ہے جو امام کرخیؒ سے منقول ہے کہ کسی مسئلہ میں اس کے نظائر کے حکم کے بجائے کسی قوی دلیل کی بنا پر کسی اور حکم کے اختیار کرنے کا نام استحسان ہے :

الاستحسان هو العدول في مسئلة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ۔ (۳)

علماء اُصول نے ان دونوں کو بھی ان ماٰخذ میں رکھا ہے، جن کے معتبر ہونے میں فقہاء کے نزدیک اختلاف ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ محض اصطلاح وتعبیر کا اختلاف ہے، ورنہ حنفیہ

---

(۱) أصول الفقه لابی زهره: ۲۷۳۔

(۲) الاستصلاح والمصالح المرسلة: ۳۹۔

(۳) كشف الاسرار البزدوی: ۳/۴۔

جن مسائل کو استحسان اور مالکیہ مصالح مرسلہ کے عنوان سے حل کرتے ہیں، وہی مسائل ٹھیک اسی شکل میں دوسرے فقہاء کے یہاں قیاس کے نام سے پائے جاتے ہیں؛ اس لئے یہ کوئی قوی وجہ اختلاف نہیں۔(۱)

متعارض دلیلوں میں ترجیح

اختلاف رائے کا ایک اہم سبب دو متعارض دلیلوں میں ترجیح وتطبیق کے سلسلہ میں مجتہدین کے مذاق میں اختلاف ہے، فقہ میں اس کی دسیوں مثالیں موجود ہیں، مثلاً ''آمین میں جہر وسر'' کا معروف مسئلہ ہے، سفیان کی روایت سے ''آمین'' میں جہر اور شعبہ کی روایت سے ''سر'' معلوم ہوتا ہے، حنفیہ نے شعبہ کی اور شوافع نے سفیان کی روایت کو ترجیح دیا ہے، حضرت ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح حالتِ احرام میں ہوا، یزید بن اصمؒ سے مروی ہے کہ حلال ہونے کے بعد نکاح ہوا، حنفیہ نے ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دیا اور اس روایت پر عامل رہے جو حالتِ احرام میں نکاح کی ممانعت کو بتلاتی ہے، —— اس طرح کا تعارض کبھی قیاس میں بھی ہوتا ہے، مثلاً بعض فقہاء سر کے مسح میں تین بار تکرار کو مسنوخ قرار دیتے ہیں اور اکثر فقہاء ایک بار پورے سر کے مسح کو اداء سنت کے لئے کافی سمجھتے ہیں، فقہاء کا پہلا گروہ سر کے مسح کو ان اعضاء وضوء پر قیاس کرتا ہے جن کو تین بار دھونا مسنون ہے اور دوسرا گروہ اس بات کو ملحوظ رکھتا ہے کہ شریعت نے جہاں کہیں مسح کا حکم دیا ہے وہاں تکرار نہیں رکھا ہے، جیسے تیمم اور موزوں پر مسح، اب یہ دونوں قیاس متعارض ہیں اور فقہاء نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق ترجیح واختیار سے کام لیا ہے۔

تاہم یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ ترجیح کے اسباب واُصول کیا کیا ہیں، اور اس سلسلہ میں مختلف دبستانِ فقہ کا طریق فکر اور طرزِ عمل کیا ہے؟ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس کا تعلق صرف اُصول وقواعد ہی سے نہیں ہے، بلکہ فقہاء اور مجتہدین کے اپنے ذوق سے بھی ہے، جو ایک مستقل موضوع ہے۔

---

(۱) دیکھئے: راقم الحروف کا مقالہ ''مصالح مرسلہ'' جو اس مجموعہ میں شامل ہے۔

کام ابھی باقی ہے!

ہر چند کہ فقہی احکام ومسائل میں اختلاف کے اسباب پر ماضی اور حال میں متعدد قیمتی مختصر اور مفصل تحریریں آ گئی ہیں لیکن بالعموم یہ کتابیں اُصول وقواعد سے بحث کرتی ہیں، غالباً ''بداية المجتهد'' واحد کتاب ہے جو تطبیقی نوعیت کی ہے، اور مختلف فقہی ابواب کے ایک ایک مسئلہ پر سبب اختلاف سے بحث کرتی ہے، مگر ابن رشدؒ کی زیادہ تر بحثوں کا انداز یہ ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں محض روایات، قیاس یا لغت کے تعارض کا ذکر کر دیتے ہیں؛ لیکن خود ان روایات میں مختلف فقہاء نے ایک کو دوسرے پر کیوں ترجیح دی یا دو متعارض قیاس میں کس اُصول کی بنا پر کسی ایک کو اختیار کیا گیا؟ اس ظاہری اختلاف کی تہ میں پائے جانے والے حقیقی سبب اختلاف سے بحث نہیں کرتے۔

واقعہ ہے کہ یہ موضوع اب بھی تشنۂ تحقیق ہے اور اس موضوع پر ایک ایسی کتاب کی ضرورت ہے جو پوری وسعت کے ساتھ اسباب اختلاف کو سامنے رکھے اور پورے عمق وذہانت کے ساتھ ان نکات کو متعین کرے جو فقہی اختلاف میں روح واساس کا درجہ رکھتے ہیں، پھر فقہی ترتیب پر باب وار ایک ایک جزئیہ میں اس حقیقی واساسی بنیاد کو نمایاں کرے، جس کی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ہے، —— کاش، کوئی طبع حوصلہ منداس اہم کام کے لئے آمادہ ہو اور یہ اہم خدمت سرانجام پائے!

● ● ●

اجتہاد — اُصول وشرائط اور طریقۂ کار

اسلامی شریعت ایک ابدی شریعت ہے، یہ قیامت تک آنے والے مسائل کا حل ہے اور خدا کی طرف سے آیا ہوا وہ آخری دین ہے کہ اب اس کے بعد کسی نئے دین اور نئی شریعت کی حاجت نہیں رہی ''إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَام'' (آل عمران: ۱۹) جہاں ابدیت ودوام اور ہر زمانہ وعہد میں قیادت ورہبری کی صلاحیت اس شریعت کا امتیاز ہے، وہیں اس کا نمایاں وصف اس کی جامعیت، مسائل زندگی میں تنوع کے باوجود رہنمائی اور توازن واعتدال کے ساتھ ان کا حل ہے، خلوت ہو یا جلوت، ایوانِ سلطنت اور قصرِ حکومت ہو یا مفلس کا خانۂ بے چراغ، حاکم ہوں یا محکوم، دیوان قضا کی میزان عدل ہو، ادب وسخن کی بزم ہو یا حق وباطل کا رزم، خدا کی بندگی اور اس کے حضور نالۂ نیم شبی اور آہ سحر گاہی ہو یا بندگانِ خدا کے حقوق ہوں، کون سا مرحلہ ہے جس کو اس نے اپنے نورِ ہدایت سے محروم رکھا ہے اور زندگی کا کونسا عمل ہے جس کا سلیقہ اس شریعت نے نہیں سکھایا ہے؟ — حقیقت یہ ہے کہ تہذیب کی جو تجلی آج انسانیت کی اُفق پر نظر آتی ہے اور تمدن وشائستگی کے جو کچھ مظاہر آنکھوں کو ٹھنڈی کرتے ہیں، وہ سب اسی دین کے چشمۂ صافی کی لائی ہوئی بہار اور پیغمبرِ اسلام کے خورشید رسالت کی تابانیاں اور جلوہ سامانیاں ہیں اور انسانی سماج میں جہاں جو ناشائستگی نظر آتی ہے، وہ اسی چشمۂ فیض سے محرومی اور بے التفاتی کا نتیجہ ہے۔

لیکن سمندر کی طرح رواں دواں اور پہاڑ کی پگڈنڈیوں کی طرح نشیب وفراز کی حامل؛ بلکہ ان سے بڑھ کر تغیر پذیر انسانی زندگی کی ہمیشہ اور ہر مسئلہ میں رہبری آسان نہیں، اس کے لئے ضروری ہے کہ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں مقاصد طے کردیئے جائیں؛ لیکن وسائل وذرائع کا حکم متعین کرنے میں لچک رکھی جائے، اسلام کے بنیادی ماٰخذ قرآن وحدیث نے یہی کیا ہے،

معاشرت کا پورا نظام اس بات پر مبنی ہے کہ نکاح عفت وعصمت اور محبت وسکون کا سامان ہو، انفاق کی تمام صورتوں کا منشاء غرباء کی بہر طور مدد ہے، عدل و قضا کے تمام احکام کی روح بےقصور کا بری الذمہ ہونا اور ظالم کا ماخوذ ہونا ہے، امارت وامامت کا مقصد عدل کا قیام، ظلم کا سد باب اور مسلمانوں کی ہیئت اجتماعی کی حفاظت ہے۔

شریعت اسلامی کی یہی ابدیت اور جامعیت کا تقاضا ہے کہ جو چیزیں مقصود نہ ہوں، ذرائع اور وسائل کے درجہ میں ہوں، ان وسائل وذرائع سے متعلق تغیر کو قبول کیا جائے اور اس کے لئے ضرورت ہے اجتہاد کی، وسائل وذرائع سے متعلق اجتہاد کے ذریعہ بدلے ہوئے حالات وادوار میں شریعت کے اصل منشاء ومقصد کو سامنے رکھ کر نو پید اور تغیر پذیر جزئیات ومسائل اور ذرائع ووسائل کے متعلق رہنمائی کا فرض انجام دیا جاتا ہے، مثلاً شریعت نے کسی معاملہ کو ثابت کرنے کے لئے گواہان کی شہادت کو ضروری قرار دیا ہے، انصاف کا حصول اس بات پر موقوف ہے کہ گواہان سچے ہوں، امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کو یقینی بنانے کے لئے یہ اُصول مقرر کیا کہ جو گواہ عدالت میں پیش ہوں، ان کا تزکیہ کیا جائے، خفیہ واعلانیہ ہر دو طرح اس بات کی تحقیق کی جائے کہ یہ گواہان فاسق نہیں ہیں؛ لیکن بعد کو فقہاء نے دیکھا کہ اب فسق اس قدر عام ہو گیا ہے کہ اب گواہوں کے سلسلہ میں تزکیہ کا اُصول انصاف رسانی میں معاون ہونے کے بجائے انصاف کے حصول کو اور مشکل بنا دیتا ہے؛ چنانچہ بعد کے فقہاء نے ''تزکیہ'' کی شرط کو گواہی قبول کرنے کے لئے شرط نہیں مانا ہے، یہی کارِ اجتہاد ہے، شریعت کا اصل منشاء انصاف رسانی ہے، لیکن یہ مقصد کبھی تزکیہ کے ذریعہ پورا ہوتا ہے کبھی تزکیہ سے صرفِ نظر کر کے، مجتہد شریعت کے اصل منشاء کو پیش نظر رکھ کر ان معاملات میں جن کے متعلق نص کی صریح ہدایات موجود نہیں، اس سے اجتہاد کی اہمیت وضرورت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اجتہاد، لغت واصطلاح میں

''اجتہاد'' کا لفظ ''جُہد'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت وکلفت کے ہیں؛ اس لئے

کسی ایسے کام میں پوری پوری کوشش صرف کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں جو کلفت و مشقت کا باعث ہو، (۱) رائی کا دانہ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھا جائے تو اہل لغت اس کو ''اجتہاد'' نہیں کہتے؛ لیکن چکی کے پتھر اٹھانے کو اجتہاد کہتے ہیں کہ اس میں کلفت ومشقت ہے۔(۲)

اصطلاح میں اجتہاد یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی تحقیق کے لئے وہ آخری درجہ کی سعی کی جائے کہ بہ ظاہر اس سے زیادہ سعی وکوشش ممکن نہ ہو (۳) شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اجتہاد کی حقیقت کو نسبتاً تفصیل سے واضح کیا ہے، فرماتے ہیں :

> ''اجتہاد'' فروعی شرعی احکام کو اس کے تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے میں پوری پوری سعی وکوشش کرنے کا نام ہے، یہ دلائل بنیادی طور پر چار قسم کے ہیں: ''کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس'' اس سے معلوم ہوا کہ چاہے اس مسئلہ پر گذشتہ علماء نے بھی بحث کی ہو، یا نہ کی ہو، اور اب اجتہاد کرنے والا گذشتہ علماء کی رائے سے اتفاق رکھتا ہو یا اختلاف ، احکام کے ماٰخذ یعنی دلائل اور مسائل کی صورتوں سے آگہی میں کسی اور نے بھی تعاون کیا ہو یا نہ کیا ہو، بہر صورت یہ کوشش اجتہاد ہے۔(۴)

تاہم اجتہاد کے ذریعہ جس رائے تک پہنچا جاتا ہے اور جو حکم مقرر کیا جاتا ہے، وہ غالب گمان ہی کا درجہ رکھتا ہے نہ کہ یقین کا۔(۵)

اجتہاد کی روح

''اجتہاد'' کی حقیقت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد شارع کی نصوص کو محدود کرنے اور اپنی رائے اور خواہش کے دائرہ کو وسیع کرنے کا نام نہیں؛ بلکہ اجتہاد کے ذریعہ

(۱) الاحکام فی اُصول الاحکام للآمدی:۴/۱۶۹۔ (۲) المستصفی:۲/۳۵۰۔
(۳) الاحکام:۴/۱۶۹،المحصول:۲/۴۸۹،مختصر الروضۃ:۵۷۵۔
(۴) عقد الجید:۶۔ (۵) الاحکام:۴/۱۶۹۔

خود نصوص اور شارع کی ہدایات وتعلیمات کے اطلاق کو وسیع کیا جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی آیات وروایات کے ذیل میں لے آیا جاتا ہے، جن کا نصوص میں صراحت کے ساتھ ذکر نہیں آیا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے روزہ کی حالت میں بیوی سے جماع کرلیا تو اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا، اس حدیث سے صراحتاً صرف روزہ میں جماع کی وجہ سے کفارہ واجب ہونا معلوم ہوتا ہے؛ لیکن فقہاء نے اپنے اجتہاد کے ذریعہ اس حکم کے دائرہ کو ان لوگوں تک بھی وسیع کیا جو قصداً کھا کر یا پی کر روزہ توڑ دیں، ـــــ اجتہاد کی روح اور اس کی اصل اسپرٹ یہی ہے کہ اس کے ذریعہ نصوص کی صریح و واضح ہدایات کے دائرۂ عمل کو ان مسائل تک بڑھا دیا جائے جن کے بارے میں صریح احکام موجود نہیں ہیں۔

اجتہاد کی شرطیں

ظاہر ہے کہ اتنی اہم اور نازک ذمہ داری ہر کس و ناکس کو نہیں سونپی جاسکتی، اس کے لئے اخلاص وللّٰہیت، تقویٰ، خداترسی اور حزم واحتیاط کا وصف بھی مطلوب ہے اور عمیق علم، ذکاوت وفراست، وسیع نظر، نیز زمانہ آگہی بھی؛ چنانچہ اہل علم نے متعین کرنے کی کوشش کی ہے کہ مجتہد کو کن اوصاف کا حامل ہونا چاہئے؟ امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ وہ علمی اعتبار سے احکام شریعت کے مراجع ـــــ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس (عقل) ـــــ کا احاطہ رکھتا ہو(۱)، امام بغویؒ نے ان چار کے علاوہ عربی زبان کا بھی ذکر کیا ہے۔(۲)

مناسب ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کا علاحدہ ذکر کیا جائے اور ان سے متعلق وضاحت کی جائے۔

قرآن کا علم

کتاب اللہ میں ان آیات سے واقفیت ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں، عام طور پر مصنفین نے لکھا ہے کہ ایسی آیات کی تعداد پانچ سو ہے، (۳) مگر محققین کا خیال ہے کہ یہ تحدید

---

(۱) المستصفی:۲/۳۵۰۔ (۲) عقدالجید:۸۰۷۔ (۳) المستصفی:۲/۳۵۰۔

صحیح نہیں ہے ؛ کیوں کہ قرآن میں احکام صرف اوامر ونواہی میں نہیں ہیں ، قصص و واقعات اور مواعظ میں بھی فقہی احکام نکل آتے ہیں ،(۱) شوکانیؒ کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اگر فہم صحیح میسر ہو اور تدبر سے کام لیا جائے تو اِس سے کئی چند آیاتِ احکام نکل آئیں گی اور قصص و امثال کے مضامین بھی احکام سے خالی نہ ہوں گے ۔(۲)

چوں کہ قرآن مجید کے بعض احکام منسوخ بھی ہیں ؛ اس لئے ناسخ و منسوخ سے بھی واقف ہونا چاہئے ،(۳) مگر اس کے لئے تمام منسوخ اور ناسخ آیات و روایات کا احاطہ ضروری نہیں ، اتنی سی بات کافی ہے کہ جس آیت یا حدیث سے وہ استدلال کر رہا ہے ، وہ منسوخ نہیں ہے ، یہ قول امام غزالیؒ : لیعلم أن ذلک الحدیث وتلک الآیۃ لیست من جملۃ المنسوخ ،(۴) نجم الدین طوفیؒ کا بیان ہے :

> یکفیہ من معرفۃ الناسخ أن یعرف ان دلیل ھذا الحکم غیر منسوخ … ولا یشترط أن یعرف جمیع الاحادیث المنسوخۃ من الناسخۃ ۔(۵)
>
> ناسخ و منسوخ کے علم میں یہ کافی ہے کہ جان لے کہ اس حکم کی دلیل منسوخ نہیں ہے …… اور یہ شرط نہیں ہے کہ تمام منسوخ احادیث سے بہ مقابلہ ناسخ احادیث کے واقف ہو ۔

ہاں مجتہد کے لئے پورے قرآن مجید یا ان آیات کا حافظ ہونا ضروری نہیں ، جن سے احکام متعلق ہوں ۔(۶)

حدیث کا علم

مجتہد کے لئے ان احادیث سے واقف ہونا ضروری ہے ، جن سے فقہی احکام مستنبط ہوتے ہوں ، مواعظ اور آخرت وغیرہ سے متعلق روایات پر عبور ضروری نہیں ، ایسی حدیثیں گو

(۱) شرح مختصر الروضۃ : ۵۷۷ ۔ (۲) ارشاد الفحول : ۲۵۰ ۔
(۳) المحصول : ۲/ ۴۹۸ ۔ (۴) المستصفیٰ : ۱/ ۳۴۴ ۔
(۵) شرح مختصر الروضۃ : ۸۰ ۔ (۶) المستصفیٰ : ۲/ ۳۵۰ ، المحصول : ۲/ ۴۹۸ ۔

ہزاروں کی تعداد میں ہیں؛ لیکن یہ قول غزالیؒ و رازیؒ غیر محدود بھی نہیں ہیں، (۱) بعضوں کی رائے ہے کہ ایسی احادیث کی تعداد بارہ سو ہے؛(۲) لیکن اس تحدید سے اتفاق مشکل ہے۔

حدیث سے واقفیت کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے صحیح و معتبر ہونے سے واقف ہو، خواہ یہ واقفیت براہ راست اپنی تحقیق پر مبنی ہو یا کسی ایسے مجموعۂ حدیث سے نقل کیا گیا ہو جس کی روایت کو ائمۂ فن نے قبول کیا ہے، (۳) یہ معلوم ہو کہ حدیث متواتر ہے، یا مشہور یا خبر واحد؟ اور راوی کے حال سے بھی آگہی ہو، (۴) اب چوں کہ روایات میں وسائط بہت بڑھ گئے ہیں، راویوں کو طویل مدت گزر چکی ہے اور ان کے بارے میں تحقیق دشوار ہے؛ اس لئے بخاری و مسلم جیسے ائمہ نے جن راویوں کی توثیق کی ہے، ان پر ہی اکتفاء کیا جائے گا، (۵) اسی طرح جن روایات کو بعض اہل علم نے قبول نہیں کیا ہے، ان کے راویوں کی تو تحقیق کی جائے گی؛ لیکن جن احادیث کو اُمت میں قبول حاصل ہو چکا ہے، ان کی اسناد پر غور و فکر کی ضرورت نہیں۔(۶)

البتہ مجتہد کے لئے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ تمام احادیث احکام کا حافظ بھی ہو، اگر اس کے پاس احکام سے متعلق احادیث کا کوئی مجموعہ ہو اور اس سے استفادہ کرے تو یہ بھی کافی ہے، اہل علم نے خاص طور پر اس سلسلہ میں ''سنن ابی داؤد'' کا ذکر کیا ہے۔(۷)

اجماعی احکام کا علم

جن مسائل میں کسی رائے پر اُمت کے مجتہدین کا اتفاق ہو جائے تو اس سے اختلاف درست نہیں؛ اس لئے مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ اجماعی احکام سے بھی واقف ہو؛ البتہ تمام اجماعی اور اختلافی مسائل کا احاطہ ضروری نہیں؛(۸) بلکہ جس مسئلہ میں اپنی رائے دے رہا ہو

(۱) المستصفی:۲/۳۵۱، المحصول:۲/۴۹۸۔ (۲) فواتح الرحموت:۲/۳۶۳۔
(۳) مختصر الروضة:۵۷۵۔ (۴) فواتح الرحموت:۲/۳۶۳۔
(۵) المحصول:۲/۹۹،۴۹۸۔ (۶) المستصفی:۲/۳۵۲۔
(۷) المستصفی:۲/۳۵۱، المحصول:۲/۴۹۸۔ (۸) المستصفی:۲/۳۵۱۔

اس کے بارے میں اسے واقف ہونا چاہئے ، (۱) یہ جاننا بھی ضروری نہیں کہ اس پر اجماع کیوں ہے؟ بلکہ اس قدر معلوم ہو کہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے یا نہیں؟ (۲) یا غالب گمان ہو کہ یہ مسئلہ موجودہ دور میں پیدا ہوا ہے؛ (۳) کیوں کہ اجماع ان ہی مسائل میں ممکن ہے، جو پہلے واقع ہو چکے ہوں۔

قیاس کے اُصول وطریق کا علم

چوں کہ احکام شریعت کا بہت بڑا حصہ قیاس پر مبنی ہے اور مجتہد کی صلاحیت اجتہاد کا بھی اصل مظہر یہی ہے؛ بلکہ حدیث میں اجتہاد ہی کا لفظ آیا ہے، (۴) جس سے فقہاء نے قیاس پر استدلال کیا ہے؛ اس لئے قیاس کے اُصول وقواعد اور شرائط وطریق کار سے واقفیت بھی ضروری ہے، حقیقت یہ ہے کہ قیاس اجتہاد کے لئے نہایت اہم اور ضروری شرط ہے (۵) امام غزالیؒ نے قیاس کی بجائے ''عقل'' کا لفظ استعمال کیا ہے جس میں زیادہ عموم ہے اور قیاس بھی اس میں داخل ہے۔ (۶)

عربی زبان کا علم

احکام شریعت کے دو اہم مصادر 'قرآن اور حدیث' کی زبان عربی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ عربی زبان سے واقفیت نہایت ضروری ہے اور کار اجتہاد کے لئے بنیاد واساس کا درجہ رکھتی ہے، عربی زبان کے لئے عربی لغت اور قواعد سے واقف ہونا چاہئے، اتنی واقفیت ہو کہ محل استعمال کے اعتبار سے معنی متعین کر سکیں، صریح اور مبہم میں فرق کر سکیں، حقیقی اور مجازی استعمال کو سمجھ سکیں، پوری لغت اور تمام قواعدِ نحو وصرف میں کمال ضروری نہیں، اس قدر واقفیت ہونی چاہئے کہ قرآن وحدیث کے متعلقات کو سمجھ لیں (۷) بہ قول امام رازیؒ اس کا لغت میں اصمعی اور نحو میں سیبویہ وخلیل ہونا مطلوب نہیں ہے۔ (۸)

---

(۱) الإبهاج:۴/۲۵۵۔ (۲) مختصر الروضة:۵۷۵۔ (۳) المحصول:۲/۴۹۸۔
(۴) الإبهاج:۲/۲۵۵۔ (۵) المستصفیٰ:۲/۳۵۱۔ (۶) المستصفیٰ:۲/۳۵۲۔
(۷) المستصفیٰ:۲/۳۵۳۔ (۸) الاحکام:۴/۱۷۰۔

بعض قابل لحاظ اُمور

علم کلام اور کتبِ فقہ میں جو جزئیات مذکور ہیں،(۱) ان سے آگہی مجتہد کے لئے ضروری نہیں؛ کیوں کہ یہ وہ جزئیات ہیں جو قوتِ اجتہاد کے نتیجہ میں وجود میں آئی ہیں، اس لئے یہ ثمرۂ اجتہاد ہے نہ کہ شرط اجتہاد۔(۲)

ان علوم میں مہارت وعبور یا مذکورہ تفصیل کے مطابق آگہی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے، جو تمام مسائل واحکام میں رائے دے، وہ لوگ جو کسی ایک شعبۂ زندگی کے مسائل میں اجتہاد کرنا چاہیں، ان کے لئے اس کے حسبِ حال علم کی ضرورت ہوگی، مثلاً قیاسی مسئلہ ہو تو حدیث میں مہارت مطلوب نہ ہوگی؛ بلکہ نظر وقیاس کے اُصول وقواعد سے واقفیت کافی ہوگی،(۳) اسی طرح مجتہد مطلق سے کم تر درجہ کے مجتہد کے اجتہاد کرنے کے لئے بھی ضروری علوم میں اس درجہ ومعیار کی مہارت وحذاقت درکار نہ ہوگی، جن کا اوپر ذکر آیا ہے۔

مقاصدِ شریعت سے آگہی

اجتہاد کے لئے ایک اہم اور ضروری شرط مقاصدِ شریعت سے واقفیت ہے اور یہ واقفیت بہ درجۂ کمال وتمام مطلوب ہے، عام طور پر اہل علم نے اس کا مستقل اور علاحدہ ذکر نہیں کیا ہے؛ لیکن علامہ ابواسحاق شاطبیؒ نے اس کی طرف خصوصی توجہ دی ہے، وہ اجتہاد کے لئے دو بنیادی وصف کو ضروری قرار دیتے ہیں، مقاصدِ شریعت سے مکمل آگہی: ''**فهم المقاصد الشرعيه على كمالها**'' اور استنباط کی صلاحیت (۴) یہ ایک حقیقت ہے کہ مقاصد شریعت سے پوری پوری واقفیت نہایت اہم شرط ہے، غور کیا جائے تو فقہاء کے یہاں استنباط واجتہاد کے خاص مناہج استحسان، مصالح مرسلہ، سد ذرائع وغیرہ اسی لئے ہیں کہ اجتہاد کو احکام شریعت کے عمومی مقاصد سے ہم آہنگ رکھا جائے، اور مجتہد کا اصل کام یہی ہے کہ وہ مقاصد شریعت کے بارے میں متصلب اور سخت گیر ہو اور ان کو پورا کرنے والے وسائل میں گذشتہ اجتہاد پر جمود کی راہ اختیار نہ کرے؛ بلکہ احوالِ زمانہ کے لحاظ سے رائے قائم کرے۔

---

(۱) المحصول: ۲/۴۹۹، ملخصاً۔ (۲) المستصفیٰ: ۲/۳۵۳۔
(۳) المستصفیٰ: ۲/۳۵۳۔ (۴) الموافقات: ۴/۶۷۔

زمانہ آگہی

اجتہاد کے لئے ایک نہایت اہم اور ضروری شرط جس کا عام طور پر صراحتاً ذکر نہیں کیا گیا ہے، یہ ہے کہ مجتہد اپنے زمانہ اور حالات سے بہ خوبی واقف ہو، عرف و عادت، معاملات کی مروجہ صورتوں اور لوگوں کی اخلاقی کیفیات سے آگاہ ہو کہ اس کے بغیر اس کے لئے احکام شریعت کا صحیح انطباق ممکن نہیں؛ اس لئے محقق فقہاء نے لکھا ہے کہ جو شخص اپنے زمانہ اور عہد سے باخبر نہ ہو، وہ جاہل کے درجہ میں ہے، **من لم یکن عارفا بأهل زمانه فهو جاهل**۔(۱)

مجتہد کے لئے زمانہ آگہی دو وجوہ سے ضروری ہے، اول ان مسائل کی تحقیق کے لئے جو پہلے نہیں تھے، اب پیدا ہوئے ہیں؛ کیوں کہ کسی نو ایجاد شئے یا نو مروج طریقہ پر محض اس کی ظاہری صورت کو دیکھ کر کوئی حکم لگا دینا صحیح نہیں ہوگا، جب تک اس کی ایجاد اور رواج کا پس منظر معلوم نہ ہو، وہ مقاصد معلوم نہ ہوں جو اس کا اصل محرک ہیں، معاشرہ پر اس کے اثرات و نتائج کا علم نہ ہو، یہ معلوم نہ ہو کہ سماج کس حد تک ان کا ضرورت مند ہے، کوئی بھی مجتہد اپنی رائے میں صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔

دوسرے بعض ایسے مسائل بھی ہیں، جو گو اپنی نوعیت کے اعتبار سے نئے نہیں ہیں؛ لیکن بدلے ہوئے نظام و حالات کی وجہ سے ان پر غور مکرر کی ضرورت ہوتی ہے، یہ ایک نہایت اہم پہلو ہے جو فقہ اسلامی کو زمانہ اور اس کے تقاضوں سے ہم آہنگ رکھتا ہے، اکثر اہل علم نے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے، علامہ قرافیؒ نے لکھا ہے کہ منقولات پر جمود دین میں گمراہی اور علماء اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے، (۲) حافظ ابن قیمؒ نے اپنی معروف اور مایۂ ناز تالیف ''اعلام الموقعین'' میں اس موضوع پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے، (۳) علامہ شامیؒ نے عرف و عادت میں تغیر پر ایک مستقل رسالہ تالیف کیا ہے، اس رسالہ سے علامہ موصوف کی ایک چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے :

(۱) **قاضی خاں علی هامش الهندیة**: ۱/۲۳۸، کتاب الصلاۃ، فصل فی نیۃ التراویح۔
(۲) **کتاب الفروق**: ۱/۱۷۷۔ (۳) **اعلام الموقعین**: ۲/۱۵۔

بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں؛ اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاقی بگاڑ) پیدا ہوجاتا ہے، اب اگر حکم شرعی کو پہلے کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہوجائے گا، اور ان شرعی اُصول و قواعد کے خلاف ہوجائے گا، جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر و فساد کے ازالہ پر مبنی ہے۔(۱)

ایمان وعدل

اجتہاد کے لئے ایک نہایت اہم شرط شریعت اسلامی پر پختہ ایمان وایقان اور اپنی عملی زندگی میں فسق وفجور سے گریز واجتناب ہے، آمدیؒ نے اس کو شرط اولین قرار دیا ہے کہ وہ خدا کے وجود، اس کی ذات وصفات اور کمالات پر ایمان رکھتا ہو، رسول کی تصدیق کرتا ہو، شریعت میں جو بھی احکام آئے ہیں، ان کی تصدیق کرتا ہو،(۲) موجودہ زمانہ میں تجدد پسند گروہ کو اجتہاد کا شوق جس طرح بے چین ومضطرب کئے ہوا ہے، علم میں ناپختگی کے علاوہ ان کی سب سے بڑی کمزوری ذہنی مرعوبیت، فکری استقامت سے محرومی اور مغربی عقیدہ وثقافت کی کورانہ تقلید کا مرض ہے، ان کے ہاں اجتہاد کا منشاء زندگی کی اسلامی بنیادوں پر تشکیل نہیں ہے؛ بلکہ اسلام کو اپنی خواہشات اور مغرب کی مرضیات کے سانچہ میں ڈھالنا ہے، یہ اسلام پر حقیقی ایمان اور تصدیق سے محرومی کا نتیجہ ہے، ظاہر ہے جو لوگ اس شریعت پر دل سے ایمان ہی نہیں رکھتے ہوں، جن کا ایمان ان لوگوں کے فلسفہ وتہذیب پر ہو، جو خدا کے باغی اور اس کے دین وشریعت کے معاند ہوں، ان سے اس دین کے بارے میں اخلاص اور صحیح رہبری کی توقع رکھنا راہزنوں سے جان ومال کی حفاظت کی اُمید رکھنے کے مترادف ہے۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۱/۱۲۶۔ (۲) الاحکام: ۴/۱۷۰۔

ایمان کی تخم سے جو برگ و بار وجود میں آتا ہے، وہ ''عمل صالح'' ہے؛ اس لئے مجتہد کو گناہوں سے مجتنب اور شریعت کے اوامر کا متبع ہونا چاہئے، اسی کیفیت کا نام اصطلاح میں ''عدالت'' ہے؛ کیوں کہ اس کیفیت کے پیدا ہوئے بغیر کسی شخص کی رائے پر اعتماد و اعتبار نہیں کیا جاسکتا (۱) —— حدیث کے قبول کئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے راوی دینی اعتبار سے قابل اعتبار ہوں، شریعت کے احکام پر عمل پیرا ہوں اور ممنوعات سے بچتے ہوں، راوی دین کے احکام کو پہونچانے کا کام کرتے ہیں اور مجتہدین ان ہدایات کے معتبر اور نامعتبر ہونے کو پرکھتے اور ان سے احکام کا اخذ و استنباط کرتے ہیں، راویوں کو روایات میں تحریف کے لئے جو موقع ہے، مجتہدین کے لئے اس سے زیادہ مواقع ہیں؛ اس لئے ظاہر ہے کہ مجتہدین کے لئے عدل اور تقویٰ کا حامل ہونا زیادہ ضروری ہے۔

شرائطِ اجتہاد کا خلاصہ

پس اجتہاد کے لئے جو شرطیں ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ فکری اعتبار سے وہ شریعت پر کامل یقین رکھتا ہو اور کردار کے اعتبار سے فاسق و فاجر نہ ہو، علمی اعتبار سے ایک طرف اُصول فقہ میں عبور و مہارت رکھتا ہو اور دوسری طرف عربی زبان و لغت اور اُسلوب بیان سے پوری طرح آگاہ ہو، زمانہ شناسی اور عرف و عادت اور مروجہ معاملات و نظام کی واقفیت میں بھی اس کا پایہ بلند ہو، اسلام کی عملی تاریخ میں جن علماء نے اجتہاد کا فریضہ انجام دیا ہے اور اُمت میں جن کے اجتہادات کو قبول عام اور نقش دوام حاصل ہوا ہے، یہ سب وہ تھے جو اپنے زہد و تقویٰ میں بھی اور اپنی ذہانت، دقتِ نظر، عمق فکر اور علم و آگہی میں بھی تاریخ کی ایسی ہی نادرۂ روزگار ہستیاں تھے، رحمهم الله رحمة واسعة۔

جزوی اجتہاد

اجتہاد اور صلاحیت اجتہاد سے ایک اہم مسئلہ تجزی اجتہاد کا متعلق ہے، یعنی مجتہد کے لئے

(۱) المستصفیٰ: ۲/۳۵۰۔

تمام مسائل واحکام میں اجتہاد کی صلاحیت کا حامل ہونا ضروری ہے، یا ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک شخص بعض مسائل میں تقلید اور دوسرے مجتہدین کی رائے پر عمل کی راہ اختیار کرے، صفی ہندیؒ نے اکثر اہل علم سے نقل کیا ہے کہ وہ اجتہاد میں تجزی یعنی بعض شعبوں میں اجتہاد اور بعض میں تقلید کے قائل تھے،(۱) یہی بات بحر العلوم فرنگی محلیؒ نے کہی ہے،(۲) اسی کے قائل امام غزالیؒ ہیں،(۳) ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو حق قرار دیا ہے،(۴) اور امام رازیؒ، قاضی بیضاویؒ اور علامہ آمدیؒ جیسے اہل تحقیق علماء بھی تجزی اجتہاد کی رائے رکھتے ہیں۔(۵)

جولوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر مجتہد کے لئے تمام مسائل واحکام میں اجتہاد و بصیرت ضروری ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے ''عالم الکل'' ہونا چاہئے، پھر تو مجتہدین کا وجود ہی ممکن نہ رہے گا، کیوں کہ بہ ظاہر یہ ناممکنات میں سے ہے کہ کوئی شخص دین وشریعت کے معاملہ میں عالم الکل ہو(۶) —— دوسرے جن اہل علم کو ہم نے درجۂ اجتہاد پر متمکن مانا ہے، ان سے بھی ایسی صراحتیں منقول ہیں کہ انھوں نے بعض مسائل میں اپنی رائے دینے سے گریز کیا یا لاعلمی کا اظہار فرمایا ہے، امام مالکؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ ان سے چالیس مسائل دریافت کئے گئے تو صرف چار کا جواب مرحمت فرمایا اور ۳۶ مسائل میں اپنی ناواقفیت ظاہر کرنے پر اکتفاء کیا۔(۷)

ایسے جزوی اجتہاد کے لئے خاص اس مسئلہ اور اس کے ضروری متعلقات سے واقفیت کافی ہے،(۱) قیاسی مسئلہ ہو تو قیاس سے واقف ہو،(۲) ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی خاص شعبۂ زندگی

(۱) ارشاد الفحول:۲۵۵۔ (۲) فواتح الرحموت:۲/۳۶۴۔
(۳) المستصفی:۲/۳۵۴۔ (۴) تیسیر التحریر:۴/۲۴۶۔
(۵) دیکھئے: المحصول:۴/۴۹۹، الإبهاج:۲/۲۵۶، الاحکام:۲/۱۷۱۔
(۶) فواتح الرحموت:۲/۳۱۴۔ (۷) المستصفی:۲/۳۵۴۔
(۸) الاحکام:۲/۱۷۱۔ (۹) الإبهاج:۲/۳۵۔

میں اجتہاد کرے، مثلاً فرائض یا قانون حدود میں مجتہد ہو، دوسرے ابواب میں اجتہاد نہ کرسکتا ہو۔(۱)

جزوی اجتہاد کا یہ اُصول نہایت مفید اُصول ہے، زمانہ کی ضروریات پوری کرنے اور ہر عہد کے مسائل کو حل کرنے کے لئے ایسا ہوسکتا ہے کہ مختلف شعبوں میں فقہی بصیرت اور فنی علم وآگہی رکھنے والے افراد یا افراد کا ایک مجموعہ میسر آجائے، مثلاً ایک عالم جو اسلامی معاشیات سے پوری طرح واقف ہو اور اپنے عہد کے معاشی نظریات اور نظام پر بھی اس کو عبور ہو، وہ خاص ان مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کو پورا کرے، جو معاشیات سے متعلق ہیں، یہی حال دوسرے شعبۂ ہائے حیات کا بھی ہے۔

جن مسائل میں اجتہاد کیا جاسکتا ہے

اجتہاد کا ایک رکن ان مسائل کی تعیین ہے جن میں اجتہاد کیا جاسکتا ہے، ایسے مسائل کو ''مجتہد فیہ'' کہا جاتا ہے، مجتہد فیہ مسائل میں اگر کوئی شخص اجتہادی غلطی کرجائے تب بھی گنہ گار نہیں ہوگا، (۲) یہ وہ عملی اور فروعی احکام ہیں جن میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو، (۳) اعتقادی مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں اور اس میں غلطی باعث گناہ ہے، (۴) جن مسائل میں قطعی دلیل موجود ہو، مثلاً نماز پنج گانہ اور زکوٰۃ کی فرضیت، وغیرہ، ان میں بھی اجتہاد کو دخل نہیں، (۵) اسی لئے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ ''مجتہد فیہ'' وہی مسائل ہیں جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہو، (۶) اس کا منشاء بھی یہی ہے کہ جو احکام قطعی اور یقینی دلیلوں سے اخذ کئے جائیں، وہ عام طور پر اُمت کے درمیان ''مسلّمات'' کا درجہ رکھتے ہیں، اور ان پر اجماع واتفاق پایا جاتا ہے، ایسے مسائل میں اجتہاد واختلاف کا موقع نہیں۔

---

(۱) اعلام الموقعین: ۴/۲۱۶۔
(۲) المستصفیٰ: ۲/۳۵۴۔
(۳) المحصول: ۲/۴۹۹۔
(۴) حوالۂ سابق۔
(۵) المستصفیٰ: ۲/۳۵۴۔
(۶) ارشاد الفحول: ۲۵۲۔

دراصل احکامِ شریعت کے استنباط میں دو بنیادی عناصر ہیں، ایک: نصوص کا ذریعۂ ثبوت، قرآن تو تمام تر قطعی اور یقینی ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے، حدیث متواتر بھی غیر مشکوک ذریعہ سے مجتہدین تک پہنچتی ہے، اس کے علاوہ جو حدیثیں ہیں، ان کا ذریعۂ نقل وثبوت اس درجہ یقینی نہیں، ان کو ''ظنی الثبوت'' کہا جاتا ہے،

دوسرے نصوص کی اپنے معنی پر دلالت، بعض نصوص اپنے معنی پر اس درجہ صراحت ووضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں کہ ان میں کوئی ابہام نہیں ہوتا، یہ ''قطعی الدلالۃ'' ہیں، بعض الفاظ اور عبارتیں جس مضمون کو بتلاتی ہیں، ان میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال رہتا ہے، مثلاً: ''ب'' کے متعدد معانی ہیں؛ چنانچہ ایک سے زیادہ معنی رکھنے والے مشترک الفاظ، تعبیر میں کنایہ واستعارہ اور اصل معنی کی بجائے کسی اور استعمالی معنی کی طرف عدول، وغیرہ صورتوں کو ''ظنی الدلالۃ'' کہا جاتا ہے، پس ایسی تمام نصوص جو اپنے ذریعہ ثبوت یا اپنے مقصد ومراد پر دلالت کے اعتبار سے ''ظنی'' ہوں، اسی طرح وہ احکام جو قیاس سے ثابت ہوں ''ظنی'' ہیں، اور ان نصوص اور قیاس سے جو مسائل متعلق ہوں، وہ 'مجتہد فیہ' ہیں اور یہی مجتہدین کے غور وتدبر اور سعی وجہد کا میدان ہیں۔

اس توضیح سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جو لوگ اجتہاد کے نام پر شریعت کی مسلّمات اور اُمت کے متفقات ہی پر خطِ نسخ پھیرنے کے درپے ہیں اور تعددِ ازدواج، مردوں کے لئے طلاق اور حدود وقصاص وغیرہ جیسے قطعی احکام سے انحراف کی راہ اختیار کررہے ہیں، وہ اجتہاد نہیں؛ بلکہ دین وشریعت سے کھلواڑ اور تلعب کے خواہاں ہیں اور اسلام کے نام پر وہ کچھ کرنا چاہتے ہیں، جن کے لئے اسلام میں کوئی جگہ نہیں، والی اللہ المشتکی۔

کارِ اجتہاد

اب دیکھنا چاہئے کہ کارِ اجتہاد ہے کیا؟ اور مجتہد کو کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کن مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے؟ ــــ ان کو فقہاء نے ''تحقیق مناط، تخریج مناط اور تنقیح مناط'' سے تعبیر کیا

ہے، ''مناط'' اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کوئی چیز لٹکائی جائے، ''ذات انواط'' زمانۂ جاہلیت میں ایسے درخت کو کہا جاتا تھا جس سے اسلحہ لٹکائے جائیں، اسی لئے ستون سے باندھنے کو کہا جاتا تھا، **نطت الحبل بالوتد**، اسی لئے ''مناط'' علت کو کہتے ہیں؛ کیوں کہ علت ہی سے احکام متعلق ہوتے ہیں، (۱) علت کے سلسلہ میں مجتہد کو دو بنیادی کام کرنے ہوتے ہیں، ایک اس بات کی تحقیق کہ شریعت کے کسی حکم کی علت کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ یہ علت کہاں اور کن صورتوں میں پائی جاتی ہے؟ ان دونوں کاموں کے لئے جو طریق کار اختیار کیا جاتا ہے اس کو تنقیح، تخریج اور تحقیق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تنقیحِ مَناط

شریعت میں ایک حکم دیا گیا ہو اور یہ حکم کس صورت میں ہوگا؟ اس کو بھی بیان کر دیا گیا ہو؛ لیکن جو صورت ذکر کی گئی ہو، اس میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہوں، شارع نے اس خاص وصف کی صراحت نہیں کی ہے جو اس صورت میں مذکورہ حکم کی وجہ بنا ہے، اس وصف خاص کی تحقیق کو تنقیح مناط کہتے ہیں، اسی کو شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ تنقیح مناط میں وصف معتبر کو وصف نامعتبر (ملغی) سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ (۲)

عام طور پر اس سلسلہ میں اس مثال کا ذکر کیا جاتا ہے کہ ایک دیہاتی شخص جس نے رمضان کے روزہ میں اپنی بیوی سے صحبت کر لی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا، اب اس صورت میں کئی باتیں جمع ہیں، اس شخص کا دیہاتی ہونا، بیوی سے صحبت کرنا، خاص اس سال کے رمضان میں اس واقعہ کا پیش آنا، یہ ایسی باتیں نہیں ہیں کہ کفارہ واجب ہونے کا سبب بنیں اور رمضان المبارک میں قصداً روزہ کا توڑنا ہی اس حکم کی اساس بن سکتا ہے، یہی 'تنقیح مناط' ہے، اسی طرح قرآن مجید نے ''خمر'' کو حرام قرار دیا ہے، خمر انگوری شراب کو کہتے ہیں، اس میں مختلف خصوصیات موجود ہیں، اس کا انگوری ہونا، میٹھا ہونا، کسی خاص رنگ کا

(۱) مختصر الروضۃ مع الشرح: ۲۳۳۔ (۲) الموافقات: ۴/ ۶۰۔

ہونا اور نشہ آور ہونا، مجتہدان تمام اوصاف میں نشہ آور ہونے کی کیفیت کو خمر کے حرام ہونے کی علت قرار دیتے ہیں اور باقی دوسرے اوصاف کو اس کے لئے مؤثر نہیں مانتے، غرض مختلف اوصاف میں سے اس خاص وصف کے ڈھونڈ نکالنے کو 'تنقیح مناط' کہتے ہیں، جو نص میں مذکور حکم کے لئے بنیاد و اساس بن سکتے ہوں۔

تخریجِ مَناط

نص نے ایک حکم دیا ہو اور اس کی کوئی علت بیان نہ کی ہو، مجتہد علت دریافت کرتا ہے کہ اس حکم کی علت کیا ہے؟ اس عمل کا نام تخریج مناط ہے (۱) مثلاً ارشاد خداوندی ہے کہ دو بہنوں کو نکاح میں جمع نہ کیا جائے، (النساء: ۲۳) مگر کوئی علت مقرر نہیں کی کہ دو بہنوں کو کیوں نہ جمع کیا جائے؟ فقہاء نے تلاش و تتبع سے کام لیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس کی وجہ دو محرم عورتوں کو بہ یک وقت نکاح میں جمع کرنا ہے؛ لہٰذا کسی بھی دو محرم رشتہ دار عورتوں کو بہ یک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام قرار پایا، یہی 'تخریج مناط' ہے۔

میرا خیال ہے کہ تخریج مناط اور تنقیح مناط میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے، دونوں ہی کا منشاء نصوص میں مذکور کسی حکم کی علت دریافت کرنا ہے، فرق غالباً صرف اس قدر ہے کہ تنقیح مناط میں مختلف ممکنہ علتوں میں سے ایک کی تعیین ہوتی ہے، جیسے روزہ کے کفارہ میں علت روزہ کی حالت میں جماع بھی ہوسکتا ہے اور قصداً روزہ توڑنا بھی ہوسکتا ہے، شوافع نے جماع کو علت مانا ہے، اور حنفیہ نے مطلقاً روزہ توڑنے کو، اسی طرح خمر میں جمہور فقہاء نے مطلقاً مسکر اور نشہ آور ہونے کو علت سمجھا ہے اور حنفیہ نے نشہ آور ہونے اور انگوری مرکب ہونے کو، جب کہ تخریج مناط میں ایسے وصف کو علت بنایا جاتا ہے جس کا اس حکم کے لئے مؤثر ہونا بالکل بے غبار ہو اور اس میں تنقیح و تہذیب کی ضرورت پیش نہ آئے۔

تحقیقِ مَناط

تحقیق مناط کی دو صورتیں ہیں، (۲) ایک یہ کہ کوئی متفق علیہ یا نص سے صراحتاً ثابت شدہ

(۱) شرح مختصر الروضۃ: ۲۴۲۔ (۲) شرح مختصر الروضۃ: ۳/۵-۲۳۳۔

قاعدہ شرعی موجود ہو، مجتہد کسی خاص واقعہ میں دیکھتا ہے کہ اس میں یہ قاعدہ موجود ہے یا نہیں؟ مثلاً محرم کے لئے قرآن مجید نے یہ قاعدہ مقرر کردیا ہے کہ اگر وہ شکار کرے تو اسی کے مثل بہ طور جزاء ادا کرے، (مائدہ:۹۵) اب مجتہد متعین کرتا ہے کہ گائے کا مثل کون جانور ہے؟ جنگلی گدھے کا مماثل کس پالتو جانور کو سمجھا جائے؟ یہ تحقیق مناط کی پہلی صورت ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نص میں کوئی حکم بہ صراحتِ علت ذکر کیا گیا ہو، یا اس حکم کے لئے کسی خاص بات کے علت ہونے پر اجماع ہے، مجتہد کسی غیر منصوص صورت یا اس صورت میں جس کے متعلق صریحاً فقہاء کا اجماع موجود نہیں، دیکھتا ہے کہ یہ علت یہاں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے کو فرمایا کہ ناپاک نہیں ہے؛ اس لئے کہ یہ ان میں سے ہے جن کی تم پر بہت زیادہ آمد و رفت کا سلسلہ رہتا ہے، **إنها من الطوافین علیکم والطوافات**، (۱) اب مجتہد غور کرتا ہے کہ کیا چوہے وغیرہ میں بھی یہی علت پائی جاتی ہے؟ اور کیا کتے بھی اسی زمرہ میں آتے ہیں؟ عام فقہاء چوہے اور اس قسم کے بلوں میں رہنے والے جانوروں کو تو اس حکم میں رکھتے ہیں، کتوں کو نہیں رکھتے، مالکیہ کا خیال ہے کہ یہ علت کتوں میں بھی ہے؛ اس لئے اس کا جوٹھا بھی پاک ہے اور اس کے جوٹھے برتنوں کو دھونے کا حکم قیاس کے خلاف ہے۔

غرض افراد و واقعات کے بارے میں یہ تحقیق کہ ان میں وہ علتِ خاص پائی جاتی ہے یا نہیں؟ تحقیق مناط ہے، چوری کی سزا ہاتھ کا کاٹا جانا ہے؛ لیکن کیا جیب کترے اور کفن چور پر بھی چور کا اطلاق ہوسکتا ہے؟ گواہ کے لئے عادل ہونا ضروری ہے؛ لیکن فلاں اور فلاں شخص عادل کے زمرہ میں آتا ہے یا نہیں؟ نشہ حرام ہے؛ لیکن فلاں، فلاں مشروبات کیا نشہ آور اشیاء کے زمرہ میں داخل ہیں؟ —— یہ تحقیق و انطباق تحقیق مناط سے عبارت ہے۔ (۲)

مجتہد کے دوسرے کام

احکام کی علتوں کو دریافت کرنا اور ان کو پیش آمدہ مسائل پر منطبق کرنا مجتہد کا بنیادی

(۱) ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، حدیث نمبر:۷۵۔ (۲) اصول الفقہ لابی زہرہ:۲۳۰، ارشاد الفحول:۲۳۲۔

کام ہے؛ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس کو صرف اتنا ہی کرنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس کا دائرہ کار نہایت وسیع ہے، مجمل نصوص کی مراد کو پہنچنا اور مشترک المعنی الفاظ کے مصداق کی تعیین بھی اس کی ذمہ داری ہے، عربوں کے استعمال اور محاورات کے مطابق شارع کی تعبیرات سے معنی اخذ کرنا بھی اس کا فریضہ ہے، حدیثوں کے معتبر اور نامعتبر ہونے کی تحقیق بھی اسے کرنی ہے، متعارض دلیلوں میں ترجیح وتطبیق سے بھی اس کو عہدہ برآ ہونا ہے، اس کے علاوہ اخذ واستنباط اور بحث وتحقیق کے کتنے ہی کوچوں سے اسے گزرنا اور آبلہ پائی کرنی ہے۔

کیا کوئی عہد مجتہد سے خالی ہوسکتا ہے؟

اجتہاد سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کوئی عہد مجتہد سے خالی ہوسکتا ہے یا نہیں؟— حنابلہ، شوافع میں ابواسحاقؒ اور زبیریؒ نیز ابن دقیق العیدؒ کے نزدیک کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہوسکتا، (۱) ابن صلاحؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ فقہ وحدیث کی کتابوں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ''مجتہد مطلق'' کے بغیر اجتہاد کا فرض کفایہ ادا نہ ہوسکے گا، (۲) اکثر فقہا کی رائے ہے کہ بعض ادوار مجتہدین سے خالی ہوسکتے ہیں، اسی کو آمدیؒ نے صحیح قرار دیا ہے، (۳) یہی رائے ابن ہمامؒ اور ابن حاجبؒ کی ہے، (۴) امام غزالیؒ، رافعیؒ، رازیؒ وغیرہ بھی اپنے اپنے عہد کو مجتہد سے خالی مانتے تھے، (۵) علامہ آمدیؒ نے تفصیل سے اس سلسلہ میں حنابلہ اور جمہور کے نقطۂ نظر کو واضح فرمایا ہے اور دونوں کے دلائل ذکر کئے ہیں، نیز ان لوگوں کا رد کیا ہے جو مجتہد کے وجود کو ہر دور میں ضروری مانتے تھے، (۶) تاہم شوکانیؒ کا خیال ہے کہ کوئی زمانہ ایسے علماء سے خالی نہیں رہا ہے جو مقام اجتہاد پر فائز تھے؛ چنانچہ ابن عبدالسلامؒ، ابن دقیق العیدؒ، ابن سید الناسؒ، زین الدین عراقیؒ، حافظ ابن حجرؒ اور جلال الدین سیوطیؒ (جن میں سے ہر ایک اپنے سے پہلے ذکر شدہ بزرگ کے شاگرد ہیں) مقام اجتہاد پر فائز تھے۔ (۷)

---

(۱) تیسیر التحریر: ۲۴۰/۴۔ (۲) ارشاد الفحول: ۲۵۳۔
(۳) الاحکام: ۲۳۹/۲۔ (۴) تیسیر التحریر: ۲۴۱/۴۔ (۵) ارشاد الفحول: ۲۵۳۔
(۶) الاحکام: ۲۴۰/۲-۲۳۸۔ (۷) ارشاد الفحول: ۲۵۴۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر دور میں مجتہد کے لازمی طور پر پائے جانے کے سلسلہ میں کوئی قوی دلیل موجود نہیں ، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوئے ، اور کسی نے دعویٰ کیا تو ان کی آراء کو اُمت میں قبول و اعتبار حاصل نہیں ہو سکا ؛ البتہ ''مجتہد منتسب'' کے درجہ کے لوگ قریب قریب ہر عہد میں پیدا ہوتے رہے ہیں، واقعہ ہے کہ اکثر مؤلفین نے ان اشخاص و افراد کی تعیین میں ایک گونہ بخل یا ضرورت سے زیادہ احتیاط کی راہ اختیار کی ہے، جو ''مجتہد منتسب'' قرار دیئے جانے کے حقدار ہیں، شوکانیؒ نے جن علماء کا نام لیا ہے، ان کے علاوہ ابن ہمامؒ، امام طحاویؒ، ماضی قریب کے علماء میں حضرت شاہ ولی اللہؒ وغیرہ کو محض اصحابِ ترجیح یا اصحابِ تخریج کے زمرہ میں رکھنا محل نظر محسوس ہوتا ہے، شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی یہ بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے :

فما یظن فی من کان موافقا لشیخه فی اکثر المسائل لکنه یعرف لکل حکم دلیلا و یطمئن قلبه بذالک الدلیل وهو علی بصیرة من امره أنه لیس بمجتهد ظن فاسد ، و کذالک ما یظن من ان المجتهد لایوجد فی هذه الأزمنة اعتمادا علی الظن الأول بناء فاسد علی فاسد ۔ (۱)

یہ جو خیال ہے کہ جو شخص اکثر مسائل میں اپنے شیخ سے موافقت رکھتا ہو؛ لیکن ہر حکم کی دلیل سے واقف ہو اور اس کا قلب اس دلیل سے مطمئن ہو، اور وہ اپنی رائے میں بصیرت رکھتا ہو، مجتہد نہیں ہے، یہ غلط اور فاسد خیال ہے، اور اس خیال پر مبنی یہ خیال کہ اِس زمانہ میں مجتہد نہیں پائے جاتے ، ایک فاسد خیال پر دوسرے فاسد خیال کی بنیاد رکھنا ہے۔

---

(۱) عقدالجید: ۱/ ۳، مقدمہ۔

شاہ صاحبؒ نے خود بھی چوتھی صدی کے بعد دروازۂ اجتہاد عملاً بند ہوجانے کا اعتراف کیا ہے، اس کے بعد یہ تحریر اسی بات کو ظاہر کرتی ہے کہ وہ مختلف ادوار میں مجتہد منتسب کے وجود کے قائل ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کہ ہر صدی میں مجدد پیدا ہوتے رہیں گے، (۱) اس سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اُمت کبھی بانجھ اور علمی و اصلاحی اعتبار سے بے فیض اور جامد نہیں ہوگی، اس میں عقائد و اعمال اور علوم وفنون کے سوتے جگانے والے اور ان کی احیاء وتجدید کا فریضہ انجام دینے والے ہر عہد میں اٹھتے اور اپنا فرض ادا کرتے رہیں گے۔

اجتہاد جو باقی ہے!

البتہ اجتہاد کی ایک قسم ایسی ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے، اس کا سلسلہ جاری وساری رہے گا، علامہ شاطبیؒ نے اجتہاد کی بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھا ہے :

> الاجتهاد على ضربين : أحدهما لايمكن أن ينقطع حتى ينقطع اصل التكليف ، و ذالك عند قيام الساعة ، والثانى يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا فأما الاول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذى لاخلاف بين الامة فى قبوله ۔ (۲)
>
> اجتہاد کی دو قسمیں ہیں، ان میں ایک وہ ہے کہ اس وقت تک اس کا ختم ہونا ممکن نہیں، جب تک انسان سے شریعت کا خطاب منقطع نہ ہوجائے اور یہ قیامت قائم ہونے کے وقت ہی ہوگا، دوسرے وہ اجتہاد ہے جس کا دنیا کے خاتمہ سے پہلے ختم ہونا ممکن ہے، پہلی قسم وہ اجتہاد ہے جو تحقیق مناط سے متعلق ہے اور اُمت میں اس کے مقبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

---

(۱) ابوداؤد، عن ابی ھریرۃ، باب مایذکر فی قرن المائۃ، حدیث نمبر: ۴۲۹۱۔
(۲) الموافقات: ۴/۵۷۔

''تحقیق مناط'' کیا ہے؟ اس کا ذکر پہلے آچکا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین کی مساعی نے گو کتاب و سنت کے احکام کے شرح و بیان اور توضیح کا کام بڑی حد تک مکمل کر دیا ہے؛ لیکن ہر عہد کے حالات پر ان کی تطبیق کا کام باقی ہے اور یہ کام اس عہد کے علماء کر سکتے ہیں، نہ یہ دروازہ بند ہوا ہے اور نہ اس کا بند کیا جانا ممکن ہے، آج کی دنیا میں سینکڑوں نو پید مسائل ہمارے سامنے ہیں، خصوصیت کے ساتھ طب و میڈیکل سائنس، معاشیات اور بین قومی تعلقات کے شعبوں میں ایسے بے شمار مسائل موجود ہیں جو اہل علم کی توجہ کے حقدار ہیں۔

مجتہد فی المذہب

جو لوگ عملاً چوتھی صدی ہجری کے بعد دروازۂ اجتہاد کو بند قرار دیتے ہیں، وہ جہاں اجتہاد کی ایک خاص صورت کو باقی مانتے ہیں، جس کا تعلق احکام کی تطبیق و تعبیر سے ہے، وہیں مجتہد کی بھی مختلف صورتیں اور درجات مانتے ہیں، مجتہد کے تین درجات ہیں: مجتہد مستقل، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل —— مجتہد مطلق یا مجتہد مستقل سے وہ فقہاء مراد ہیں، جو خود استنباط احکام کے اُصول و قواعد مقرر کریں، یہ اجتہاد کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے اور ائمہ اربعہ اسی مقام پر فائز ہیں۔(۱)

مجتہد فی المذہب: وہ فقہاء ہیں جو مجتہد مطلق کے مقرر کئے ہوئے اُصول و قواعد کی روشنی میں احکام کے استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں، یہ فروعی اور عملی احکام میں تو مجتہد ہوتے ہیں؛ لیکن اُصول استنباط میں مجتہد مطلق کے مقلد اور متبع، عام طور پر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو اس درجہ میں رکھا گیا ہے، (۲) مگر واقعہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو اُصول میں امام ابوحنیفہؒ کا مقلد محض قرار دینا مشکل ہے، معنی حقیقی کو چھوڑ کر کب معنی مجازی مراد لیا جائے گا؟ اس میں صاحبین کا امام صاحب سے اختلاف معروف ہے، نجاست کے ''خفیفہ'' قرار دیئے جانے کا معیار فقہاء کے درمیان اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے یا نصوص کا تعارض؟ یہ بھی

(۱) الموافقات: ۴/۵۷۔ (۲) شرح عقود رسم المفتی: ۲۸-۲۹۔

مشہور ہے ، امام صاحب اور صاحبین کے درمیان فروعی احکام میں جس کثرت کے ساتھ اختلاف ہوا ہے، وہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ اُصول میں بھی ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہو،اُصول میں اتفاق کے بعد اس کثرت سے اختلاف پایا جانا ناقابل تصور ہے۔

مجتہد فی المذہب کو کن اوصاف کا حامل ہونا چاہئے؟ اس سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں :

> مجتہد فی المذہب کو احادیث اور آثار سے اس درجہ واقف ہونا چاہئے کہ وہ حدیث صحیح اور سلف صالحین کی اتفاقی آراء سے اختلاف کا مرتکب نہ ہو، نیز اسے فقہی دلائل سے بھی اس حد تک آگاہ ہونا چاہئے کہ اپنے فقہاء کے اقوال کے ماٰخذ کو سمجھ سکے،فتاویٰ سراجیہ کی اس عبارت کا کہ ''اس شخص کے لئے فتویٰ دینا جائز نہیں جو علماء کی آراء، ان کے دلائل و ماٰخذ اور لوگوں کے معاملات سے واقف نہ ہو'' کا منشاء یہی ہے۔(۱)

آگے شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ جس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہو، اس میں مجتہد فی المذہب کو چاہئے کہ دلیل کے اعتبار سے قوی ،قرین قیاس اور لوگوں کے لئے سہولت بخش رائے کو اختیار کرے؛اسی لئے بہت سے فقہاء احناف نے امام محمدؒ کے قول کے مطابق مستعمل پانی کے پاک ہونے ،صاحبین کے قول کے مطابق بٹائی داری جائز ہونے اور ظہر و عشاء کے اوقات کے سلسلہ میں بھی انھیں حضرات کی رائے پر فتویٰ دیا ہے ،اسی طرح فقہاء شوافع میں امام رازیؒ نے فی زمانہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ دینے کا فتویٰ دیا ہے،ابن عجیلؒ نے زکوٰۃ کے تین مسائل میں امام شافعیؒ کی رائے کے خلاف رائے اختیار کی ہے(۲)—— شاہ صاحبؒ کی ان تصریحات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مجتہد فی المذہب کی ذمہ داریاں کس درجہ اہم ہیں اور ان کا دائرہ کار کس قدر وسیع ہے؟

---

(۱) عقدالجید:۴۵-۴۴۔ (۲) حوالۂ سابق:۵۰-۴۹۔

مجتہد فی المسائل

تیسرا درجہ ''مجتہدین فی المسائل'' کا ہے، علامہ شامیؒ کے بہ قول یہ وہ لوگ ہیں جو نہ اُصول میں مجتہد مطلق سے اختلاف کرسکتے ہیں اور نہ فروع میں ؛ البتہ جن مسائل و واقعات میں صاحب مذہب امام سے کوئی رائے منقول نہ ہو، ان میں اجتہاد کرنے کا حق رکھتے ہیں، اس طبقہ میں خصافؒ، امام طحاویؒ، کرخیؒ، حلوانیؒ، سرخسیؒ، بزدویؒ اور قاضی خاںؒ وغیرہ ہیں (۱) —مگر واقعہ ہے کہ ان فقہاء کے بارے میں یہ خیال کہ 'یہ اُصول وفروع میں اپنے امام کی رائے سے سرمو تجاوز نہیں کرتے تھے' صحیح نہیں ہے، ان حضرات نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور امام کرخیؒ نے تو بعض اُصولی احکام میں بھی امام صاحب سے اختلاف کیا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کا یہ معروف نقطۂ نظر ہے کہ عام کے بعض افراد کی تخصیص کرلی جائے، پھر بھی وہ حجت باقی رہتا ہے، امام کرخیؒ کی رائے ہے کہ اب وہ حجت باقی نہیں رہتا۔(۲)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مجتہد فی المذہب کے بعد 'متبحر فی المذہب' کا درجہ ذکر کیا ہے اور جو تفصیل لکھی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے علمی وفقہی مقام کے اعتبار سے مجتہد فی المسائل سے فروتر ہوتے ہیں، مگر اس کے باوجود اس کو یہ حق دیتے ہیں کہ اگر امام کی رائے کو حدیث کے خلاف پائے تو حدیث پر عمل کرنا اور امام کے قول کو ترک کردینا جائز ہے، (۳) اس لئے مجتہد فی المسائل کو اپنے امام کی رائے کا اس درجہ مقلد اور پابند محض قرار دینا صحیح نہیں۔

میرے خیال میں مجتہد منتسب کے بارے میں شوافع کی اصطلاح زیادہ درست ہے کہ یہ اُصول وفروع کسی میں بھی امام کے مقلد نہیں ہوتے ؛ البتہ اجتہاد و استنباط کا نہج کسی صاحب مذہب امام کے مطابق ہوتا ہے، (۴) فقہاء شوافع میں مزنیؒ، ابوثورؒ اور ابوبکر بن منذرؒ وغیرہ کا شمار

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ۲۹-۳۰۔
(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۱۴۴، فصل فی بیان حکم العام إذا خصص منه شئ۔
(۳) عقد الجید: ۵۳-۵۲۔ (۴) مقدمة المجموع: ۴۴۔

اس طبقہ میں کیا گیا ہے اور اسی اصطلاح کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ وغیرہ کو مجتہد منتسب قرار دیا جاسکتا ہے۔

مجتہد فی المسائل گو اکثر مسائل میں مقلد ہوتا ہے؛ لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں امام کی رائے سے انحراف واختلاف کو روا نہ جانتا ہو، شاہ صاحب کی تحریروں کا منشاء بھی یہی ہے، مجتہد فی المسائل کو مالکیہ ''مجتہد مخرج'' (۱) اور شوافع وحنابلہ ''اصحاب وجوہ'' (۲) کہتے ہیں۔

پس جن فقہاء نے چوتھی صدی ہجری کے بعد عملاً سلسلۂ اجتہاد کو مسدود مانا ہے، ان کے ہاں صرف ''مجتہد مطلق'' ہی کا سلسلہ بند ہے، نہ کہ مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل کا، اور حقیقت یہ ہے کہ اس درجہ کا اجتہاد بھی مختلف ادوار کے نو پید مسائل کے حل کے لئے کافی ہے۔

شورائی اور اجتماعی اجتہاد

اجتہاد کے لئے ایک طرف اعلیٰ درجہ کی ذکاوت، وسعت علمی، دوسری طرف زمانہ آگہی اور وقت کے مروجہ نظام حیات اور عرف ومعاملات پر نظر اور تیسری طرف ورع وتقویٰ اور اعتبار واستناد کے لحاظ سے درجۂ کمال مطلوب ہے، اشخاص وافراد میں بہ یک وقت ان تینوں باتوں کا اجتماع مشکل سے ہو پاتا ہے اور ہو تو قوم وملت میں اس کو پایۂ اعتبار بہت کم حاصل ہو پاتا ہے؛ اس لئے موجودہ علمی اور اخلاقی انحطاط کی فضا میں یہ بات زیادہ مناسب ہے کہ ایسی مختلف صلاحیتوں کے حامل افراد واشخاص کے مجموعہ کو ضروری مسائل میں ''اجتہاد'' کی ذمہ داری سونپی جائے اور اجتماعی اور شورائی طریقہ پر نئے مسائل حل کئے جائیں۔

قرآن مجید نے اہم معاملات میں مشورہ کا حکم دیا ہے: ''وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ'' (آل عمران: ۱۵۹) اہم معاملات میں ظاہر ہے کہ اس طرح کے فقہی اور شرعی احکام بھی داخل ہیں، رسول اللہ ﷺ نے مہبط وحی ہونے کے باوجود ایسے بعض مسائل میں صحابہ سے مشورہ فرمایا ہے

(۱) مالک لابی زہرہ: ۲۷۲۔ (۲) مقدمۃ المجموع: ۴۴، العدۃ فی اصول الفقہ: ۵/ ۲۳-۱۲۲۔

اوراس سلسلہ کا مشہور واقعہ نماز کی جماعت کے لئے اعلان کا طریق کار ہے، جو بالآخر اذان کے مشروع ہونے کا باعث ہوا، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے آپ سے دریافت کیا کہ جس مسئلہ میں قرآن مجید کی صراحت موجود نہ ہو، اس میں کیا کیا جائے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ایسے مواقع پر اُمت کے فقہاء عابدین کو جمع کیا جائے اور مشورہ کیا جائے، تنہا ایک شخص کی رائے پر فیصلہ نہیں کیا جائے :

تشاوروا الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأى خاصة ۔ (۱)

حضرت عمرؓ کے ہاں اجتماعی اجتہاد کو خاص اہمیت دی جاتی تھی، عہد فاروقی میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، شراب نوشی کی سزا، سنہ ہجری کی ابتداء، عراق کی مفتوحہ اراضی کو بیت المال کی ملکیت میں رکھنا، نماز جنازہ کی تکبیرات، شرعی اوزان میں مختلف الوزن مروجہ درہم میں ایک خاص مقدار کی تعیین وغیرہ، حضرت عمرؓ بعض اوقات اجتماعی طور پر کوئی رائے قائم کرنے کے لئے ایک مسئلہ پر ایک ایک ماہ غور و بحث کرتے تھے، (۲) —— تابعین کے عہد میں مدینہ کے فقہاء سبعہ نے اجتماعی اجتہاد کی اس روایت کو آگے بڑھایا اور بقول عبداللہ بن مبارکؒ اس سات رکنی کمیٹی کے اجتماعی غور وفکر اور اظہار رائے کے بغیر قاضی کسی نئے مسئلہ میں فیصلے صادر نہیں کرتا۔ (۳)

ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ خاص نہج تھا، وہ اس طرز اجتہاد کے زبردست نقیب تھے، امام صاحبؒ کے اکثر تذکرہ نگاروں نے آپ ﷺ کے اس ذوق اور طریق کا ذکر کیا ہے، میں اسلامی تاریخ کے مایۂ ناز محقق علامہ شبلیؒ کا ایک اقتباس نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں :

میمون بن مہران سے منقول ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے سامنے جب مقدمات آتے تو کتاب اللہ پر نظر کرتے، اگر اس میں فیصلہ کی بنیاد

(۱) المعجم الاوسط، حدیث نمبر: ۱۶۱۸۔
(۲) فجر الاسلام: ۲۴۰، باب: ۶، فصل: ۳۔
(۳) تهذيب التهذيب: ۳/ ۴۳۷، ترجمہ سالم بن عبداللہ۔

مل جاتی تو اس سے فیصلہ فرماتے، کتاب اللہ میں نہ مل پاتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کچھ مروی ہوتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے ......سنت رسول نہ پاتے تو سر برآوردہ اور ممتاز لوگوں کو جمع فرماتے، ''**جمع رؤس الناس و خیارھم**''۔

اور ان سے مشورہ کرتے، اگر وہ کسی بات پر متفق ہوجاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے ...... سرخسی کی مبسوط میں ہے کہ حضرت عمرؓ باوجود خود فقیہ ہونے کے صحابہ سے مشورہ کرتے، جب کوئی اہم معاملہ پیش آتا تو کہتے کہ علی اور زید اور فلاں فلاں کو میرے پاس بلالاؤ؛ چنانچہ ان سے مشورہ کرتے اور جس بات پر اتفاق ہوجاتا اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، شعبی سے منقول ہے کہ معاملات حضرت عمرؓ کی خدمت میں پیش ہوتے تو بعض اوقات ایک ایک ماہ اس میں غور کرتے اور اپنے ساتھیوں سے مشورہ فرماتے اور کبھی ایک ہی مجلس میں سوسو فیصلے فرماتے۔(۱)

واقعہ ہے کہ فی زمانہ نئے مسائل پر غور وفکر کا سب سے محفوظ اور مناسب طریقہ یہی ہے جس کو حضرت عمرؓ اور بعد کے ادوار میں امام ابوحنیفہؒ نے اختیار فرمایا۔

وباﷲ التوفیق وھو المستعان.

● ● ●

---

(۱) سیرت النعمان:۵۶،۲۵۵۔

تقلید — حقیقت، ضرورت اور اُصول

تقلید لغت میں ''قلادہ ڈالنے'' کو کہتے ہیں؛ اسی لئے اونٹ کے گلے میں قربانی کے لئے علامتی شئے ڈالنے کے عمل کو بھی ''تقلید'' کہا جاتا ہے، فرزدقؔ کا شعر ہے :

حلفت برب کعبة والمصلی　　　وأعناق الهدی مقلدات (۱)

فقہ کی اصطلاح میں تقلید کو تقلید اس لئے کہا جاتا ہے کہ تقلید کے ذریعہ ایک شخص کسی قابل اعتماد فقیہ کی نصوص شریعت سے مستنبط کی ہوئی رائے کا قلادہ اپنے گلے میں ڈال لیتا ہے: ''کان هذا المتبع جعل قول الغیر و فعله قلادة فی عنقه '' (۲) — تقلید کی تعریف فقہاء نے مختلف الفاظ میں کی ہے، علامہ قفالؒ کہتے ہیں کہ کہنے والے کی بات کو قبول کر لینا یہ جانے بغیر کہ وہ کس دلیل سے کہہ رہا ہے :

قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أین قاله ـ (۳)

شیخ ابوحامدؒ اور استاد ابومنصورؒ کا بیان ہے کہ کسی دلیل وحجت کے بغیر کسی قول کو تسلیم کر لینا تقلید ہے، ''قبول القول من غیر حجة تظهر علی قوله '' (۴) بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ دلیل جانے بغیر دوسرے کے قول کو قبول کر لینا اور کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے میں دوسرے کی نقل کرنے کا نام تقلید ہے، (۵) بعض حضرات نے جن کا رجحان تقلید کے قبول نہ کرنے کا ہے، انھوں نے تقلید کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایسے شخص کی رائے کو بلا دلیل

---

(۱) تاج العروس: ۲/ ۴۷۵ـ　　(۲) التعریفات: ۱/ ۶۴ـ

(۳) ارشال الفحول: ۲۶۵ـ　　(۴) حوالۂ سابق ـ

(۵) أصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۱۲، نیز خضری کا بیان ہے: ''التقلید هو قبول قول بلا حجة'' أصول الفقہ: ۳۸۰، یہی تعریف ابن حاجب سے بھی نقل کی گئی ہے، تیسیر التحریر: ۴/ ۲۴۲، شیخ جرجانی نے لکھا ہے: ''عبارة عن قبول قول الغیر بلا حجة ولا دلیل'' التعریفات: ۹۰ـ

قبول کرلینا ہے، جس کا قول بذاتِ خود شرع میں حجت نہیں، **هو قبول رائ من لا تقوم به الحجة بلا حجة**،(۱) علامہ آمدیؒ نے لکھا ہے کہ تقلید کسی حجت ملزمہ کے بغیر دوسرے کی بات کو مان لینے کا نام ہے، **العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة**،(۲) سید شریف جرجانیؒ اور قاضی عبدالنبی احمد نگریؒ نے تقلید کی تعریف میں مقلد کے منشاء کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص کا دوسرے کے قول یا فعل کو دلیل اور حجت کی طلب و تحقیق کے بغیر یہ حسن ظن رکھتے ہوئے قبول کرلینا کہ وہ حق پر ہوگا تقلید ہے، (۳) علامہ ابن ہمام نے تقلید کی سب سے جامع تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ تقلید اس شخص کے قول پر دلیل و حجت طلب کئے بغیر عمل کرنے کا نام ہے، جس کا قول بذات خود حجت شرعی نہیں ہے، **التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة**، اس طرح رسول اللہ ﷺ کے قول اور اجماع پر عمل تقلید نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ دونوں خود حجت شرعی ہیں، اسی طرح عام شخص کا مفتی کی طرف رُجوع کرنا اور قاضی کا گواہوں کی گواہی تسلیم کرلینا تقلید میں داخل نہیں ہے؛ کیوں کہ قاضی کے لئے گواہی پر فیصلہ اور عام لوگوں کا مفتی کی طرف رُجوع کرنا اجماع سے ثابت ہے۔

یہاں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اصحابِ علم (جو احکام اور ان کے دلائل سے واقف ہوں) کا کسی مجتہد کی اتباع کرنا کیوں کر تقلید کہلا سکتا ہے جب کہ وہ مجتہد کے ماٰخذ اور اس کے دلائل سے واقف ہوتا ہے، علامہ امیر بادشاہ خراسانیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ عام اہل علم کی دلائل کی معرفت اور واقفیت حقیقی معنوں میں دلائل کی واقفیت اور علم کے حکم میں نہیں ہے؛ کیوں کہ دلائل کی معرفت اور اس کا مکمل علم نیز اس پر وسیع نظر اور اس کا مخالف دلیل کے مقابلہ راجح ہونا یا اس سے مرجوح ہونا مجتہد ہی جان سکتا ہے۔(۴)

(۱) ارشاد الفحول: ۲۶۵، حصول المامول: ۱۰۷۔

(۲) الإحكام فی اصول الاحكام للآمدی: ۴/ ۲۳۷۔

(۳) **اتباع الانسان غيره فيما يقول بقول أو فعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر و تأمل فی الدليل**، دستور العلماء: ۱/ ۲۴۱، التعریفات الجرجانی: ۱/ ۶۴۔

(۴) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۴۲-۲۴۱۔

پس تقلید کی ان تمام تعریفات اور تشریحات سے واضح ہوتا ہے کہ کوئی شخص جو خود اجتہاد پر قادر نہ ہو یا قادر ہو؛ لیکن اجتہاد نہ کر سکا ہو، وہ اس حسن ظن کے ساتھ دوسرے مجتہد کی رائے قبول کرلے کہ وہ اپنے علم وتقویٰ کی وجہ سے صحیح نتیجہ پر پہنچا ہوگا اور اس کی رائے درست ہوگی، اسی کا نام تقلید ہے۔

تقلید کا حکم

جو لوگ تقلید کے قائل ہیں، وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تقلید علم ویقین کا فائدہ نہیں دیتا، ظن اور گمانِ غالب ہی اس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جو شخص کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرتا ہے تو وہ اس کی رائے کے صحیح ہونے کا محض غالب گمان رکھتا ہے اور اس احتمال کو تسلیم کرتا ہے کہ ممکن ہے جس رائے کو اس نے درست سمجھا ہے، وہ غلط ہو، اور اس کی مخالف رائے صحیح ہو، علامہ ابن ہمامؒ نے اعتقادی احکام میں تقلید کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ولا یحصل العلم بہ (بالتقلید)''(۱) تقلید سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا۔

خضریؒ کا بیان ہے: ولیس من طرق العلم لا فی الاصول ولا فی الفروع،(۲) تقلید اُصول وفروع میں علم یقینی کا ذریعہ نہیں ہے۔

فروعی احکام میں تقلید

یہیں سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ صرف عملی اور فروعی احکام میں تقلید جائز ہے یا اعتقادی اور اُصولی احکام میں بھی تقلید کی گنجائش ہے؟ اہل علم کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ابوالحسن اشعریؒ، معتزلہ اور بہت سے متکلمین نے اعتقادی مسائل میں تقلید کو صحیح نہیں مانا ہے،(۳) یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دلائل کی روشنی میں خدا کی ذات وصفات کی معرفت حاصل نہ کر سکے تو وہ مومن کا نام پانے کا مستحق نہیں،(۴) آمدیؒ نے اسی کو جمہور کا مذہب قرار دیا

---

(۱) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۴۳۔ (۲) اُصول الفقہ: ۲۸۰۔ (۳) دستور العلماء: ۱/ ۳۴۱۔

(۴) لا یستحق اسم المؤمن إلا بعد عرفان الأدلۃ وھو مذھب الأشعری، تیسیر التحریر: ۴/ ۲۴۳۔

ہے،(۱) بعض حضرات نے اُصولی اور اعتقادی احکام میں بھی تقلید کو جائز اور درست قرار دیا ہے، یہ رائے عبیداللہ بن حسن عنبری، حشویہ اور تعلیمیہ کی ہے، (۲) جب کہ علماء حدیث کی ایک جماعت نے اعتقادی مسائل میں غور وفکر کو حرام قرار دیا ہے، اور اس شعبہ میں بھی تقلید کو واجب قرار دیا ہے، حیرت ہے کہ زرکشیؒ نے ائمہ اربعہ کی طرف اس کی نسبت کردی ہے، (۳) —— اس سلسلہ میں سب سے متوازن رائے وہ ہے جو علامہ ابن ہمامؒ نے نقل کی ہے کہ جو لوگ تقلیداً ایمان وعقیدہ رکھتے ہوں اور انھوں نے خود اس پر غور کرنے کی کوشش نہ کی ہو، وہ مومن تو ہوں گے لیکن تدبر نہ کرنے اور حق وراستی کی تحقیق سے کوتاہی برتنے کی وجہ سے گنہگار ہوں گے، علامہ ابن ہمامؒ کے الفاظ میں :

صحّحنا إيمان المقلد و إن أثمناه ـ

ہم نے مقلد کے ایمان کو صحیح قرار دیا ہے، اگرچہ ہم نے اس کو گنہگار قرار دیا ہے۔

امیر بادشاہؒ کی روایت کے مطابق یہی ائمہ اربعہؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور اکثر متکلمین کی رائے ہے، اور امام رازیؒ، آمدیؒ اور ابن حاجبؒ وغیرہ سب یہی کہتے ہیں کہ اعتقادات میں غور وفکر کے ذریعہ خود تحقیق کرنی ہے۔(۴)

حقیقت یہ ہے کہ اصحابِ علم کے لئے تو اس طرح کا تدبر واجب قرار دینا صحیح معلوم ہوتا ہے؛ لیکن عام لوگوں کو اس کا مکلف قرار دینا مالا یطاق کے قبیل سے ہے؛ کیوں کہ بقول علامہ ابواسحاقؒ کے استدلال اور دلائل کا سمجھنا مقصود نہیں ہے؛ بلکہ خدا اور رسول کے حکم کی طرف رُجوع کرنا اور ان پر یقین کرنا اصل مقصود اور دین کی روح ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک عامی اور جاہل کا یقین معقولات کے عالم سے بڑھ کر ہوتا ہے، (۵) بالخصوص متکلمین کے

(۱) الاحکام: ۴/۲۲۹۔ (۲) حوالۂ سابق۔ (۳) تیسیر التحریر: ۴/۳۴۷۔
(۴) حوالۂ سابق۔ (۵) ارشاد الفحول: ۲۶۶۔

استدلال کا جو طریقہ ہے، اس طریق پر ایمانیات پر غور کرنے اور حق تک پہنچنے کو واجب قرار دیا جانا قطعاً قرین قیاس نہیں ہے، علامہ ابن سمعانیؒ نے بہت صحیح لکھا ہے :

إننا ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اقتعدوه وساموا به الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذالك لم يعرف الله تعالى ثم أداهم ذالك إلى تكفير العوام أجمع ، وهذا هو الخطة الشنواء والداء العضال ، وإذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام ولعله لايوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المأة الألف من يقوم بالشرائط التي يعتبرون إلا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لا يبلغ عدد العشرة ۔ (۱)

ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ عقائد واُصول تک اس طریق سے پہنچنا واجب ہے، جس کے قواعد ان حضرات نے وضع کئے ہیں، جن کے ذریعہ ان متکلمین نے خلق پر اپنی برتری قائم کی ہے اور ان کا گمان ہے کہ جس نے اس طرح معرفت حاصل نہ کی، اس کو معرفت خداوندی نصیب نہ ہوسکی، پھر یہی خیال ہے جس نے ان کو تمام عوام کی تکفیر پر اکسایا ہے، یہ ایک بدترین طریقہ اور بیماری ہے، جب کہ اُمت کا سوادِ اعظم عوام ہی ہیں، انھیں سے دین کا بقاء ہے اور وہی اسلام کی چکی کا مدار ہیں، شاید ایسے شہر میں جس کی آبادی ایک لاکھ ہو چند افراد بلکہ شاید دس آدمی بھی اس شرط پر پورے نہ اُتریں، جن کے ایمان کا یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں۔

البتہ کس درجہ کا تقلیدی ایمان معتبر ہوگا اور ایمان میں کس درجہ کی تقلید نادرست ہوگی؟ اس سلسلہ میں مولانا عبدالنبی احمد نگریؒ نے بڑی اچھی بات لکھی ہے :

(۱) ارشاد الفحول:۲۶۶۔

اگر کوئی شخص کلمہ توحید پڑھے اور اس سے پوچھا جائے کہ تم نے کیا پڑھا؟ اور وہ جواب دے کہ میں نے مسلمانوں کو اسی طرح پڑھتے ہوئے دیکھا اور اس کی وجہ سے وہ خدا کی نگاہ میں مسلمان قرار پاتے ہیں؛ اس لئے میں نے بھی کلمہ پڑھ لیا؛ تا کہ میں بھی مسلمان ہوجاؤں تو اس طرح کا تقلیدی ایمان مومن ہونے کے لئے کافی ہوگا، اور اگر وہ جواب دے کہ چوں کہ مسلمان یہ کلمہ پڑھتے ہیں؛ اس لئے ہم نے بھی پڑھ دیا، ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو ایسے شخص کو کلمہ پڑھنے کی وجہ سے مسلمان نہیں کہا سکتا۔

مولانا احمد نگریؒ نے پہلی صورت کو تقلید صحیح اور دوسری صورت کو 'تقلید فاسد' سے تعبیر کیا ہے۔(۱)

تقلید — ایک ضرورت

فقہی احکام اپنے دلائل کے اعتبار سے چار قسم کے ہیں :

(۱) جو ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہوں اور اس کے الفاظ غیر مبہم طور پر اپنی مراد پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ''(نساء:۲۳) یہ آیت قرآنی ہے جو نہایت یقینی اور غیر مشکوک ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے اور اپنے مفہوم میں بے غبار ہے کہ ماں سے نکاح کرنا جائز نہیں، ایسے احکام کو ''قطعی الثبوت'' اور ''قطعی الدلالۃ'' کہا جاتا ہے۔

(۲) جن کا ذریعہ ثبوت یقینی ہو؛ لیکن وہ اپنا مفہوم بتلانے میں پوری طرح واضح نہ ہوں، مثلاً قرآن مجید نے عدت کو ''ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ''(بقرہ:۲۲۸) کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، ''قروء'' کے معنی عربی زبان میں حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی، اس طرح یہ قطعی الثبوت تو ہے لیکن ''ظنی الدلالۃ'' ہے۔

(۱) دستور العلماء:۱/۲۴۱۔

(۳) جن کا ذریعہ ثبوت یقینی اور غیر مشکوک نہ ہو؛ لیکن اس کا مفہوم بالکل واضح ہو، مثلاً حدیث میں ہے کہ بغیر پاکی کے قرآن نہ چھوا جائے ''لا یمسه إلا طاهر'' (۱)— چوں کہ یہ خبر واحد ہے جو قطعی نہیں ہوتی اس لئے ظنی الثبوت ہے؛ لیکن اپنے مفہوم میں واضح ہونے کی وجہ سے قطعی الدلالۃ ہے۔

(۴) جن کا ذریعہ ثبوت بھی غیر یقینی ہو اور وہ اپنے مقصود اور مفہوم کے اظہار میں بھی مبہم ہو، جیسے: ''تحریمها التکبیر'' (۲) کہ نماز کا تحریمہ تکبیر ہے، خبر واحد ہونے کی وجہ سے اس کا ذریعہ ثبوت یقینی نہیں ہے، دوسری طرف ''تکبیر'' سے ''اللہ اکبر'' کہنا بھی مراد ہوسکتا ہے اور یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ مطلقاً اللہ کی کبریائی بیان کرنا مقصود ہو، چاہے اس کے لئے اللہ اکبر کہا جائے یا کوئی اور جملہ، ایسے احکام ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہیں۔

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ دو ایسی دلیلیں جن کا ذریعۂ ثبوت یقینی ہو اور مفہوم بھی واضح اور بے غبار ہو؛ لیکن بظاہر وہ ایک دوسرے سے متعارض ہوں، مثلاً قرآن مجید کا ارشاد ہے ''اَنۡكِحُوا الۡاَيَامٰى مِنۡكُمۡ'' (النور: ۳۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں خود اپنا نکاح کرنے کی مجاز نہیں ہیں، تب ہی تو ان کے اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بے شوہر عورتوں کا عقد کردیں، دوسری طرف فرمایا گیا: ''فَلَا تَعۡضُلُوۡهُنَّ اَنۡ يَّنۡكِحۡنَ اَزۡوَاجَهُنَّ'' (بقرۃ: ۲۳۲) یہاں نکاح کرنے کی نسبت خود عورتوں کی طرف کی گئی ہے، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہیں — ایسی صورتوں میں بھی ظاہری تعارض کی وجہ سے احکام ظنی ہوجاتے ہیں، قطعی باقی نہیں رہتے۔

غور کیا جائے تو ان میں سے پہلی صورت ایسی ہے کہ اس میں نہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے نہ اجتہاد کی ضرورت ہے اور نہ تقلید درکار ہے، اس کے بعد چار صورتوں میں — کہ اکثر عملی اور فروعی احکام اسی نوع کے ہیں — اجتہاد و استنباط ضروری ہے، جس میں مجتہد کو خاص طور پر تین کام کرنے ہوتے ہیں، اول یہ کہ جن ذرائع سے یہ احکام ہم تک پہنچے ہیں،

(۱) سنن دارمی، کتاب الطلاق، حدیث نمبر: ۲۲۶۶۔ (۲) ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۶۱۸۔

وہ یقینی ہیں یا اس میں غلطی کا امکان بھی ہے؟ اس کی تحقیق، کتب حدیث کا ذخیرہ اور اسماء رجال کا پورا فن اسی مقصد کے لئے وجود میں آیا ہے، دوسرے: ان دلائل کے ذریعہ ہم نے جو مفہوم سمجھا ہے، عربی زبان وقواعد اور اُصول استنباط کی رو سے یہ کس حد تک صحیح ہے؟ عربی لغت، نحو وصرف، معانی و بیان کے قواعد تو اس کے لئے ضروری ہیں ہی، یہ بھی ضروری ہے کہ اُصولِ فقہ پر اس کی وسیع اور گہری نظر بھی ہو، تیسرے: وہ دو متعارض دلائل میں تاریخی اعتبار سے تقدم اور تاخر کی تحقیق کرے، اور یہ نہ ہو سکے تو ایسی تطبیق اور توفیق پیدا کرے اور دونوں کے ایسے محل متعین کرے کہ تعارض ختم ہو جائے، ورنہ پھر حدیث وفقہ کے اُصول کو سامنے رکھ کر ایک کو ترجیح دے اور دوسرے کو ترک کر دے، ان تین اُمور کے علاوہ چوتھی چیز جو اس کے لئے نہایت ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ شریعت کے مجموعی مزاج ومذاق اور اس کی روح سے آشنا ہو، اس کے لئے فقہی کلیات پر نظر ناگزیر ہے، جو ''قواعد فقہ'' اور ''اشباہ و نظائر'' کے نام سے مستقل فن کی صورت میں معرض وجود میں آچکا ہے۔

اب ایک صورت تو یہ ہے کہ کچھ لوگ اس نوع کے مسائل میں اجتہاد کا فریضہ انجام دیں اور اپنی قوت استدلال سے کام لے کر ان کا حل تلاش کریں، اور دوسرے لوگ جو علم وفہم کے اعتبار سے اپنے آپ کو اس سے قاصر پاتے ہوں، اس حسن ظن کے ساتھ ان کی تحقیق پر تکیہ کریں کہ انھوں نے صحیح طور پر احکام کو سمجھا ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا مکلف کیا جائے کہ وہ خود اس کار اجتہاد کو انجام دے —— ہر صاحب انصاف کہے گا کہ یہ دوسری صورت انسان پر ایک مشقت کا بار رکھنا ہے، جو اس کے لئے ناقابل عمل بھی ہے اور اس سے زیغ وضلال کا ایسا دروازہ کھلے گا کہ جس کا سد باب کسی طور پر ممکن نہ ہوگا، جب کہ پہلی صورت میں عام لوگوں کے لئے سہولت بھی ہے اور گمرہی کا امکان کم ہے، اسی پہلی صورت کا نام ''تقلید'' ہے۔

اسی لئے علماء نے ان لوگوں کے لئے جو اجتہاد کی اہلیت نہ رکھتے ہوں ''تقلید'' کو واجب قرار دیا ہے، آمدیؒ کہتے ہیں :

العامی و من لیس له أهلية الاجتهاد و إن کان محصلا لبعض العلوم المعتبرة فی الاجتهاد یلزمه اتباع قول المجتهدین والأخذ بفتواه عند المحققین من الأصولیین ۔ (۱)

عوام اور وہ لوگ جن میں اجتہاد کی اہلیت نہیں، اگرچہ وہ اجتہاد میں معتبر بعض علوم کی واقفیت بھی رکھتے ہوں، ان پر مجتہدین کے قول کی اتباع اور ان کے فتویٰ کو اختیار کرنا اُصولِ فقہ کے محقق علماء کے نزدیک لازم ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ کا بیان ہے :

غیر المجتهد المطلق یلزمه عند الجمهور التقلید ۔ (۲)

جمہور کے نزدیک غیر مجتہد مطلق کے لئے تقلید لازم ہے۔

تقلید کے وجوب کے لئے عام طور پر ان آیات کے ذریعہ استدلال کیا جاتا ہے، جن میں اہل علم سے دریافت کرنے اور اصحاب رائے کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح اجماع سے بھی تقلید کو ثابت کیا گیا ہے؛ اس لئے کہ قرون خیر میں عام لوگوں کے اہل علم سے استفسار کرنے اور ان کے فتویٰ پر عمل کرنے کا معمول تھا اور اس پر کوئی نکیر نہیں کی جاتی تھی؛ (۳) لیکن ان اُمور کے علاوہ تقلید کے واجب ہونے کی ایک اہم ترین دلیل عام لوگوں کا تقلید پر مجبور ہونا ہے، تقلید سے ممانعت میں تکلیف مالا یطاق کا التزام ہے اور ہویٰ پرستی کے سد باب کے لئے بھی اس کی ضرورت ہے۔

آج کل بعض حضرات تقلید کا انکار کرتے ہیں؛ بلکہ اس کو ایک درجہ کا شرک قرار دیتے ہیں اور مقلدین کو: '' اتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَاباً مِّن دُوْنِ اللهِ '' (توبہ:۳۱)

(۱) الاحکام للآمدی: ۴/ ۲۲۲۔

(۲) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۴۶۔

(۳) الاحکام للآمدی: ۴/ ۲۳۵-۲۳۴۔

کا مصداق قرار دیتے ہیں ،تقلید کے رد اور انکار پر جن لوگوں نے لکھا ہے ان میں ابن حزمؒ اور ابن قیمؒ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ،مگر حقیقت یہ ہے کہ نفس تقلید کے یہ حضرات بھی منکر نہیں ہیں؟ اِن حضرات نے یا تو ''شخصی تقلید'' کا انکار کیا ہے، یا ایسی جامد تقلید کا جس میں صریح و بے غبار نصوص کو اپنے فقہاء کے اقوال کی وجہ سے رد کر دیا جائے — رہ گئی منکرین تقلید کی دلیلیں تو ان کے جواب کے لئے اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ اگر ائمہ مجتہدین کے ہاتھ میں تحلیل وتحریم کی کلید دے دی جائے اور ان کو شارع کا درجہ دے دیا جائے تو بے شک اس درجہ تقلید ائمہ کو'' أربابا من دون الله'' کا درجہ دینے کے مرادف ہے ؛لیکن ایسا نہیں ہے ، ہم مجتہدین کو''شارح'' کا درجہ دیتے ہیں اور کتاب وسنت کی انھوں نے جو تشریح کی ہے اس پر اعتماد کرتے ہیں، اس کو ائمہ کو''شارع'' قرار دینے کے مرادف قرار دینا خلافِ حقیقت اور بعید از انصاف ہے۔

تقلید شخصی

اب تک تقلید کے بارے میں جو کچھ کہا گیا، اس کا تعلق ''تقلید مطلق'' سے تھا، جس میں مقلد کسی ایک فقیہ یا کسی ایک دبستانِ فقہ کا پابند نہ ہو؛ بلکہ تقلید کرتا ہو؛لیکن مختلف احکام میں مختلف افراد واشخاص کی، دوسری تقلید وہ ہے جس کو''تقلید شخصی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے،یعنی ایک امام فقہ یا دبستانِ فقہ کا التزام اور اس کے اجتہادات کو قبول کرنے اور اس کی تشریحات پر عمل کرنے کا اہتمام، ابن ہمامؒ نے زرکشیؒ سے نقل کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک تقلید شخصی واجب نہیں ہے :

ثم جمهور العلماء على أنه لا يلزم على المقلد التمذهب بمذهب والأخذ بر خصه وعزائمه ۔(۱)

جمہور کے نزدیک مقلد پر ایک ہی مذہب کی تقلید اور اسی سے رُخصت وعزیمت کے احکام کو لینا واجب نہیں ہے۔

---

(۱) تیسیر التحریر:۴/۲۴۷۔

علامہ آمدیؒ کہتے ہیں :

إن التزامه لمذهب معين غير ملزم له ۔ (۱)

کسی شخص کے اپنے اوپر متعین مذہب کے لازم کر لینے کی وجہ سے یہ اس پر لازم نہیں ہوجاتا۔

اسی کو ابن برہانؒ اور امام نوویؒ وغیرہ نے ترجیح دیا ہے، (۲) اسی لئے فقہاء کے یہاں عام طور پر تقلید شخصی کے لئے محض ''جائز ہونے'' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، ''واجب'' نہیں کہا گیا ہے، ابن نجیمؒ کا بیان ہے کہ گو آج کی طرح مذاہب مدون ہوں پھر بھی تقلید جائز ہے اور اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال بھی درست ہے :

يجوز تقليد من شاء من المجتهد و إن دونت المذاهب كاليوم و له الانتقال من مذهبه ۔ (۳)

تاہم حقیقت یہ ہے کہ موجودہ دور میں ''تقلید شخصی'' بھی واجب ہے، — تقلید کے وجوب پر بعض حضرات نے معقولی طرز سے استدلال کیا ہے، مگر یہ ایسی دلیل نہیں، جس پر دل کو اطمینان ہو، اسی طرح بعض اہل علم نے عہد صحابہ یا عہد تابعین میں تقلید شخصی کو ثابت کرنا چاہا ہے، مگر یہ بھی تکلف ہے، اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ وہ بعض مسائل میں کسی کے تفقہ پر زیادہ اعتماد کرتے تھے، وہ ہرگز اس طرح کی تقلید نہ تھی جو آج مروج ہے اور جس میں زندگی کے تمام احکام و مسائل میں ایک ہی امام کی پیروی کو ضروری جانا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے بھی تقلید شخصی کا ثبوت ممکن نہیں اور نہ قرون خیر میں ایسی تقلید مروج تھی ؛ کیوں کہ چوتھی صدی ہجری تک تقلید شخصی کا ایسا رواج ہی نہیں تھا، شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں :

اعلم أن الناس كانوا قبل المأة الرابعة غير مجمعين على التقليد الخاص لمذهب واحد بعينه ۔ (۴)

---

(۱) الاحکام: ۴/ ۲۴۳۔ (۲) ارشاد الفحول: ۲۷۲۔

(۳) البحر الرائق، کتاب القضاء، فصل تقلید من شاء من المجتہدین: ۶/ ۲۹۲۔

(۴) حجۃ اللہ البالغہ: ۱/ ۳۶۸، حکایۃ حال الناس قبل المأۃ الرابعۃ وبعدہا۔

جان لو کہ چوتھی صدی سے پہلے ایک متعین مذہب کی تقلید پر لوگوں کا
اتفاق نہیں تھا۔

نیز یہ کہنا کہ تقلید شخصی پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، بھی قرین انصاف نظر نہیں آتا، اس لئے کہ خود ائمہ مجتہدین نے تو کبھی تقلید شخصی کا حکم دیا نہیں ؛ بلکہ اس سے روکا ہی ہے، ان کے بعد ہر عہد میں ایسے اہل علم رہے ہیں جو شخصی تقلید کے منکر رہے ہیں، نیز اجماع تو مجتہدین کا معتبر ہے نہ کہ عام علماء کا؛ اس لئے اس پر اجماع قرار دینا مشکل ہے۔

البتہ موجودہ حالات میں اگر شخصی تقلید کو ضروری قرار نہ دیا جائے تو علوم اسلامی سے دوری، ورع و تقویٰ اور خوف خداوندی کی کمی، حرص و ہوس کی کثرت، ضمیر فروشی کا بڑھتا ہوا رجحان اور مدعیانِ علم میں ارباب اقتدار کی طرف جھکاؤ اور ان سے تاثر وہ اُمور ہیں کہ دین میں زبردست فتنہ اور ہوس پرستی پیدا ہونے کو کوئی طاقت روک نہ سکے گی، مثلاً احناف کے یہاں انگوری شراب کے علاوہ دوسری شراب اتنی پی لی جائے کہ نشہ پیدا نہ ہو حلال ہے، مالکیہ کی طرف بیوی سے غیر فطری طریق پر وطی اور متعہ کا جواز منسوب ہے، بعض علماء حجاز نے آلات لہو کو سننے کی اجازت دی ہے، بعضوں نے نقد خرید و فروخت ہو تو کم و بیش کر کے سونا فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، کسی نے بلا عذر ''جمع بین الصلاتین'' کو جائز رکھا ہے، بعض علماء عراق نے روزہ کی حالت میں طلوع صبح کے بعد بھی طلوع آفتاب تک خورد و نوش کو درست قرار دیا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں شطرنج جائز ہے اور بعض اہل علم کا خیال ہے کہ نکاح سے قبل منگیتر کے پورے جسم کو دیکھا جا سکتا ہے، اصحابِ ظواہر کی رائے ہے کہ چھ چیزوں (سونا، چاندی، جو، گیہوں، کھجور، اور نمک) کے سوا تمام چیزوں میں سودی لین دین درست ہے، یہ اور اس طرح کے فقہاء کے دسیوں تفردات ہیں کہ اگر شخصی تقلید کو ضروری قرار نہ دیا جائے اور مختلف فقہی مذاہب سے خوشہ چینی کی عام اجازت دے دی جائے تو ہوس پرست لوگ ''اجتہاد'' کی نقاب اوڑھ کر ہر ناگفتنی اور ناکردنی کے لئے اسلام میں جگہ پیدا کر لیں گے؛ اس لئے فی زمانہ ضروری ہے کہ عام لوگوں پر کسی ایک فقیہ کی تقلید کو ضروری قرار دیا جائے۔

تقلیدِ شخصی کا ائمۂ اربعہ میں انحصار

پھر بھی یہ ایک قدرتی بات ہے کہ سلف صالحین میں ہم جن فقہاء و مجتہدین کا نام سنتے ہیں، ان کی فقہ آج مکمل اور مرتب شکل میں موجود نہیں ہے، ان کی رائیں منتشر طور پر مختلف کتابوں میں ملتی ہیں اور وہ بھی اتنی کم ہیں کہ ان کے ذریعہ زندگی کے سودوسو مسائل و واقعات سے زیادہ پر روشنی نہیں پڑتی، یہی ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہؒ (۸۰-۱۵۰ھ) امام شافعیؒ (۱۵۰-۲۰۴ھ) امام مالکؒ (۹۳-۱۷۹ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (۱۶۴-۲۴۱ھ) ہیں، جن کی فقہ بڑی حد تک مکمل، مرتب اور محفوظ شکل میں ہم تک پہنچی ہے؛ اس لئے تقلید خود بخود ائمہ اربعہ کی فقہ کے دائرہ میں محدود ہو کر رہ گئی ہے، پس اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ انھیں فقہاء مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کو ضروری قرار دیا جائے، علامہ ابن ہمامؒ اور ان کی کتاب کے شارح امیر بادشاہؒ فرماتے ہیں :

> وبنى على هذا الذى ذكر من إجماع المحققين وما ذكر بعض المتأخرين وهو ابن الصلاح منع تقليد غير الأئمة الأربعة ... لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم ولم يدر مثله فى غيرهم الآن ـ (۱)
>
> اسی اصل پر وہ بات مبنی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ محققین کا اجماع ہے اور جسے بعض متأخرین ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی تقلید درست نہیں …… کیوں کہ ان ہی کے مذاہب منضبط ہیں اور ان کی رائیں لکھی ہوئی ہیں، اب دوسرے فقہاء کی رائیں اس طرح نہیں مل پاتیں۔

یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ رائے محض روایتی علماء کی ہے بلکہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ جیسے روشن خیال، وسیع النظر، معتدل اور محقق عالم کی بھی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں :

---

(۱) تیسیر التحریر: ۴/۲۵۶۔

منها أن هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة او من يعتد منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا وفى ذالک من المصالح مالا يخفى لا سيما فى هذه الأيام التى قصرت فيها الهمم جدا وأشربت النفوس الهوى وأعجب كل ذى رأى برايه ـ (۱)

ان باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مذاہب اربعہ جولکھی ہوئی مدون صورت میں موجود ہیں، پوری اُمت یا کم از کم اُمت کے قابل لحاظ طبقہ نے آج تک ان کی تقلید کے جائز ہونے پر اتفاق کیا ہے، ان میں جو مصلحتیں ہیں بالخصوص موجودہ حالات میں جب کہ ہمتیں کوتاہ ہیں، ہویٰ پرستی کا دور ہے اور ہر شخص اپنی رائے پر نازاں ہے، وہ مخفی نہیں۔

ماضی قریب کے ان اہل علم میں جو مغرب کے میخانہ علم کے مئے نوش تھے، علوم اسلامی پر بھی نظر رکھتے تھے اور زمانہ شناس اور زمانہ آگہی میں بھی ممتاز تھے، ایک ممتاز نام شاعر اسلام ڈاکٹر محمد اقبال کا ہے، جو لوگ جدید انداز فکر کے نمائندے ہیں، وہ بھی ان کو باخبر اور صاحب نظر تسلیم کرتے ہیں وہی اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ زمانۂ انحطاط میں اجتہاد کا دروازہ کھولنے سے بہتر ہے کہ پہلوں ہی کے اجتہاد پر قناعت کی جائے :

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط — قوم را برہم ہمی پیچد بساط
زاجتہاد عالمانِ کم نظر — اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

زمانۂ انحطاط میں اجتہاد قوم کی بساط کو لپیٹ کر رکھ دیتا ہے، کم نظر علماء کے اجتہاد سے زیادہ محفوظ طریقہ یہ ہے کہ گذرے ہوئے لوگوں کی اقتداء کی جائے۔

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/ ۳۷۶، (مترجم)۔

کہیں تقلید کو اُمت کی جمعیت کے قائم رہنے کا رمز قرار دیتے ہیں :

مضمحل گردد چو تقویم حیات ملت از تقلید می گیرد ثبات

راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است معنیٔ تقلید ضبط ملت است

جب زندگی کی بنیادیں مضمحل ہوتو تقلید سے ملت کو مضبوطی حاصل ہوتی ہے، آباواجداد کے راہ پر چلو کہ اس میں اجتماعیت ہے، تقلید کا حاصل ملت کو مضبوط رکھنا ہے۔

اور آزادیٔ افکار کے اس دور کے مسلمانوں کو تشریح دین کا حق دے دیا جائے تو اس کے کیا نتائج ہوں گے، اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا :

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر

چاہے تو خود ایک تازہ شریعت کرے ایجاد

حق یہ ہے کہ جہاں تقلید میں جمود اور کسی فقہی مذہب سے ادنیٰ انحراف کو اس نظر سے دیکھنا کہ گویا کتاب وسنت کا دامن چھوٹا جاتا ہے اور خدا و رسول کی نافرمانی ہوئی جاتی ہے، اسلام کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف ہے، وہیں کسی حقیقت پسند اور زمانہ شناس انسان کے لئے اس سے انکار کی گنجائش بھی نہیں کہ تقلید شخصی ایک ضرورت ہے، ایسی ضرورت کہ اگر اس دیوار کو ہٹا دیا جائے تو دین وشریعت کو بازیچۂ اطفال بننے سے روکنا ممکن نہ ہو سکے گا۔

جزوی تقلید اور تجزیِ اجتہاد کا مسئلہ

تقلید کے باب میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہوگی کہ ایک شخص احکام ومسائل کے کسی ایک شعبہ میں خود اجتہاد کرے اور ان مسائل سے متعلق نصوص اور ان کے مدارج نیز اُصول وقواعد سے واقف ہو، جب کہ دوسرے شعبہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید اور اتباع کرتا ہو، مثلاً شخصی قوانین، عبادات، جنایات، معاملات، قانون قضاء، فرائض ومیراث وغیرہ، بعض شعبوں میں خود احکام کا استنباط کرتا ہو، جب کہ دوسرے شعبوں میں دوسرے مجتہدین کی رائے پر تکیہ واعتماد کرتا ہو، اسی کو علماء نے ''تجزی اجتہاد'' سے تعبیر کیا ہے۔

محققین علماء نے تجزی اجتہاد کو تسلیم کیا ہے اور بعض شعبہ ہائے حیات میں مقلد ہونے کے باوجود دوسرے احکام میں اجتہاد کا حق دیا ہے ، یہی رائے اصحابِ ظواہر بعض مالکیہ اور حنابلہ کی ہے ، (۱) امام غزالیؒ اور رافعیؒ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، صفی ہندیؒ نے اکثر لوگوں کی یہی رائے نقل کی ہے اور شوکانیؒ کا بیان ہے کہ ابن دقیق العیدؒ بھی اسی کے قائل ہیں ، (۲) یہی رائے علامہ آمدیؒ کی ہے ، (۳) ابن ہمامؒ نے بھی اس کو حق قرار دیا ہے : ... **علی القول بالتجزی وهو الحق** ، (۴) — اور واقعہ ہے کہ ابن ہمام کی رائے مبنی برصواب معلوم ہوتی ہے ، اولاً تو اس لئے کہ اکثر اہل علم نے فروعی احکام میں تقلید کرنے والوں کو بھی اُصولی اور اعتقادی احکام میں اجتہاد کا حکم دیا ہے ، یہ ظاہر ہے کہ تجزی اجتہاد ہی کی صورت ہے ، دوسرے بہت سے وہ اہل علم جو باتفاق اُمت منصب اجتہاد پر فائز تھے ، انھوں نے بھی بعض احکام میں اجتہاد نہیں کیا تھا اور لوگوں نے ان سے اس بارے میں سوال کیا تو صاف اپنی لاعلمی کا اظہار کر دیا ، اس سلسلہ میں امام مالکؒ کا واقعہ بہت معروف ہے کہ ان سے ۳۶ سے زیادہ مسائل کے متعلق دریافت کیا گیا اور ہر ایک کے جواب میں آپ نے لاعلمی کا اظہار فرمایا ، (۵) اس کے باوجود کون صاحبِ علم ہوگا جو آپ کے مقام اجتہاد پر فائز ہونے سے انکار کی جرأت کرسکے ؟ — ہاں یہ صحیح ہے کہ ایک شخص ایک ہی فقہی باب اور نوع کے بعض احکام میں تقلید کرے اور بعض میں اجتہاد ، اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے جیسا کہ زرکشی نے لکھا ہے ۔ (۶)

پس جو حضرات تجزی اجتہاد کے قائل ہیں ، وہ اس بات کو بھی درست قرار دیں گے کہ ایک شخص جزوی طور پر مجتہد ہو اور دوسرے احکام میں مقلد ؛ لیکن جو لوگ اجتہاد میں تجزی اور تقسیم کے قائل نہ ہوں ، ان کے نزدیک ایسے شخص کے لئے بھی تمام احکام میں تقلید واجب ہوگی ۔ (۷)

---

(۱) اُصول الفقہ لابی زہرۃ : ۳۱۸ ۔

(۲) قال ابن دقیق العید وهو المختار ؛ لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة كأخذ احكامه ، ارشاد الفحول : ۲/۲۱۶ ۔

(۳) الاحکام : ۴/۱۷۱ ۔

(۴) تیسیر التحریر : ۴/۲۴۶ ۔

(۵) اُصول الفقہ لابی زہرۃ : ۳۱۹ ۔

(۶) ارشاد الفحول : ۲۵۵ ۔

(۷) تیسیر التحریر : ۴/۲۴۶ ۔

اس حقیر کی رائے میں جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں ان کی رائے زیادہ قرین قیاس ہے، موجودہ دور میں جب کہ ایک شخص کے لئے اجتہاد کے لئے مطلوب تمام علوم پر دسترس حاصل ہونا دشوار ہے، اس اُصول کے تحت ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ کسی خاص شعبۂ حیات میں اختصاص حاصل کرلے اور اسے اس شعبہ میں اجتہاد کا حق دیا جائے۔

تقلید عالم اور تقلید عامی کا فرق

مسند الہند شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ایک خاص نقطۂ نظر ہے، جو اس مسئلہ میں راہِ اعتدال کو متعین کرتا ہے، وہ ہے ''عامی'' اور ''عالم'' کی تقلید کا فرق، عام طور پر فقہاء نے ''مقلدین'' کی کچھ قسمیں مقرر کی ہیں اور وہ اس طرح ہیں :

۱-مجتہد منتسب

وہ اہل علم جو اُصول وقواعد میں مقلد ہوں اور جزوی اور فروعی احکام میں اجتہاد کرتے ہوں، جیسے: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ، ان کو ''مجتہد فی المذہب'' بھی کہا جاتا ہے۔

۲-مجتہد فی المسائل

وہ اہل علم کہ صاحب مذہب سے جن مسائل میں کوئی رائے منقول نہ ہو، ان میں اجتہاد کریں، جیسے: ابوبکر خصافؒ، امام ابوجعفر طحاویؒ وغیرہ، اور جن مسائل میں صاحبِ مذہب کی رائے موجود ہو، ان میں اُصول وفروع دونوں میں تقلید کرتے ہوں۔

۳-اصحابِ تخریج

یہ وہ لوگ ہیں جو مجتہد مطلق، مجتہد منتسب اور مجتہد فی المسائل، ان تینوں طبقوں کے اہل علم کی مجمل آراء کو واضح کرتے ہیں اور اگر ان کی کسی رائے میں ایسا ابہام ہو کہ ایک سے زیادہ معنی کا احتمال ہو تو کسی ایک کی تعیین کرتے ہیں، ابوبکر جصاصؒ رازی کو اسی طبقہ میں شمار کیا گیا ہے۔

۴-اصحابِ ترجیح

اصحابِ مذاہب اور مشائخ سے جن احکام میں مختلف اقوال منقول ہیں، ان میں ایک کو

دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں اور تعیین کرتے ہیں کہ کس قول پر فتویٰ ہوگا، جیسے: قدوریؒ اور صاحب ہدایہؒ وغیرہ۔

۵-مقلدین ممیّزین

یعنی وہ اہل علم جو ہوں تو مقلد ہی، تخریج اور ترجیح کی صلاحیت بھی نہ رکھتے ہوں؛ مگر قوی وضعیف، ظاہر اور نادر روایات میں امتیاز کرنے پر قادر ہوں، جیسے: صاحبؒ کنز وغیرہ۔

۶-عام مقلدین

جو قوی وضعیف رائے کے درمیان بھی فرق کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، شامیؒ کے الفاظ میں: ''لا یفرقون بین الغث والسمین ولا یمیزون الشمال من الیمین''۔(۱)

اس تقسیم کے مطابق ''مجتہد منتسب'' کو صرف فروعی مسائل میں اپنے امام سے اختلاف کی گنجائش ہے، اُصولی مسائل میں نہیں، اس طبقہ کے بعد جو اہل علم ہیں ان کو امام سے اختلاف کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں؛ لیکن غور کیا جائے تو ہمارا فقہی ذخیرہ اس کی تردید کرتا ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو مجتہد منتسب مانا گیا ہے؛ مگر مختلف اُصولی مسائل میں ان کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے مختلف ہے، اور بعد کے طبقوں میں بھی عصام بن یوسفؒ وغیرہ کی طرح مختلف مشائخ نے بعض قوی اور صریح نصوص کے مقابلہ قول امام کو ترک کیا ہے، شاہ صاحبؒ کو اللہ تعالیٰ نے جو عمیق نظر عطا فرمائی تھی، اس کے تحت انھوں نے بجا طور پر اس حقیقت کا احساس کیا، خزانۃ الروایات سے نقل کرتے ہیں :

فإن قیل لوکان المقلد غیر المجتهد عالماً مستدلا
یعرف قواعد الأصول ومعانی النصوص والأخبار هل
یجوز أن یعمل علیها وکیف یجوز وقد قیل لا یجوز

---

(۱) شرح رسم المفتی: ۳۴-۳۳۔

لغير المجتهد أن يعمل إلا على روايات مذهبه وفتاوى إمامه ولا يشتغل بها فى النصوص والأخبار والعمل عليها كالعامى ؟ قيل : هذا فى العامى الصرف الجاهل الذى لا يعرف معانى النصوص والأحاديث وتأويلاتها ، وأما العالم الذى يعرف النصوص والأخبار ، وهو من أهل الدراية ، وثبت منه صحتها من المحدثين ومن كتبهم الموثوقة المشهورة المتداولة يجوز له أن يعمل عليها و إن كان مخالفاً لمذهبهم ويؤيده قول أبى حنيفة ومحمد والشافعى وأصحابه ۔(۱)

اگراعتراض کیا جائے — کہ مقلد جو مجتہد نہ ہو، عالم ہو، استدلال کی صلاحیت رکھتا ہو اور اُصول اور آیات وروایات کی مراد سے واقف ہو تو کیا اس کے لئے نصوص پر عمل جائز ہوگا ؟ اور کیوں کر جائز ہوگا ؛ حالاں کہ کہا گیا ہے کہ غیر مجتہد کے لئے اپنے مذہب کی روایات اور اپنے امام کے فتاویٰ پر عمل کرنے کے سوا کوئی اور راستہ نہیں ہے اور اسے بھی ایک عام آدمی کی طرح آیات و روایات کی تحقیق اور اس پر عمل کرنے میں مشغول نہ ہونا چاہئے — تو جواب دیا جائے گا کہ یہ حکم نرے جاہل عوام کے لئے ہے جو قرآن وحدیث کی مراد اور اس کی تشریح سے واقف نہ ہوں، عالم جو قرآن وحدیث سے باخبر ہو، اصحابِ فہم میں سے ہو، محدثین کے اقوال اور ان کی مشہور ومتداول اور مستند کتب سے ان کی صحت ثابت ہو تو اس کے لئے

(۱) عقد الجید: ۵۲-۵۳۔

اس پر عمل کرنا جائز، چاہے وہ ان کے مذہب کے خلاف ہو، خود امام
ابوحنیفہؒ، محمدؒ، شافعیؒ اور ان کے اصحاب کے قول سے اس کی تائید
ہوتی ہے۔

آگے اس کی تائید میں خود ائمہ مجتہدین کے اقوال نقل کئے گئے ہیں، جن میں نصوص کے مقابلہ ان کے اقوال ترک کردینے کی ہدایت ہے، اس کے بعد خطیبؒ سے نقل کیا ہے کہ علماء شوافع میں سے بعض حضرات کبھی کبھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں سے مختلف فتویٰ دیا کرتے تھے، لوگ کہتے کہ یہ تو ان دونوں ائمہ کے خلاف ہے، تو کہتے کہ ''تمہارا برا ہو'' (**ویلکم**) فلاں شخص نے اسی سند سے حضور ﷺ سے اس طرح نقل کیا ہے اور حدیث رسول کو قبول کرنا ان حضرات کی رائے کو قبول کرنے سے زیادہ بہتر ہے، (۱) پھر اپنی تائید میں ہدایہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ کسی نے رمضان میں پچھنا لگوایا اور حدیث '' **أفطر الحاجم والمحجوم** '' (۲) کے تحت اس نے سمجھا کہ اس کا روزہ ٹوٹ چکا ہے؛ لہٰذا کھالیا تو ایسے شخص پر صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا؛ اس لئے کہ وہ اگر مفتی کے فتویٰ پر افطار کرلیتا تو کفارہ واجب نہ ہوتا، اور ''قولِ رسول'' بہر حال مفتی کے فتویٰ سے بڑھ کر ہے، یہ امام محمدؒ کی رائے ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفارہ واجب ہوگا؛ اس لئے کہ دلائل اور حدیث سے استنباط صرف مجتہدین کا کام ہے، عوام کا نہیں، پھر اس کا جواب دیا ہے کہ یہ جاہلِ محض عوام (**العامی الصرف الجاهل**) کے حق میں ہے جو احادیث کے معانی اور مفہوم سے بالکل ہی بے خبر ہیں۔ (۳)

شاہ صاحب یہاں تک ''خزانۃ الروایات'' کا طویل اقتباس نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اپنے مذہب کے خلاف حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں؛

---

(۱) عقد الجید: ۵۲-۵۳۔
(۲) ابوداؤد، کتاب الصوم، حدیث نمبر: ۲۳۶۹، پچھنہ لگانے والا اور جس کو لگایا گیا، دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا۔
(۳) حوالہ سابق۔

اس لئے کہ اس کونہیں معلوم کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا نہیں؟ اور اس کے ظاہری معنی مراد ہیں یا کوئی اور معنی؟ پھر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر حدیث کے منسوخ نہ ہونے اور ظاہری معنی مراد ہونے اور نہ ہونے کے یقینی علم کی بات ہے تو وہ تو مجتہد کو بھی حاصل نہیں، اور اگر ایسا علم مقصود ہو جس سے غالب گمان حاصل ہو جائے تو وہ ایسے عالم متبحر کو بھی حاصل ہوتا ہے، جس کی کتب مذہب پر نظر ہو اور احادیث وفقہ کا ایک قابل لحاظ حصہ اس کے علم میں ہو،(۱) پھر خود شاہ صاحبؒ نے ابن صلاحؒ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شافعی امام شافعیؒ کا قول، حدیث کے خلاف پائے تو اگر وہ مجتہد مطلق کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو، یا اس خاص شعبۂ حیات میں اس درجہ پر فائز ہو جس سے یہ مسئلہ متعلق ہے، تب تو وہ اس پر عمل کرنے کا حق دار ہوگا ہی، اگر درجۂ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو اور حدیث کی مخالفت طبیعت پر شاق گذرتی ہو، نیز کسی اور مجتہد نے اس کو قبول کیا ہو تب بھی وہ اس حدیث پر عمل کرسکتا ہے اور وہ اس میں معذور سمجھا جائے گا، نوویؒ نے بھی اس رائے کو پسند کیا ہے اور شاہ صاحبؒ نے بھی اس کو ترجیح دیا ہے۔(۲)

آگے شاہ صاحبؒ نے اس مسئلہ میں ایک بنیادی عقدہ کھولا ہے، کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے مطابق عمل کرے؛ مگر جو دلیل سے واقف نہ ہو، اس کے لئے اس امام کی اتباع ضروری ہے، جو اس کے نزدیک افضل ہو؛ لہٰذا اس رائے کے مطابق اس امام کی تمام آراء بہ مقابلہ دوسرے مذاہب کے افضل ہوئیں؛ اس لئے اس کی رائے پر عمل کرنا ضروری ہوگا، یہی وہ اساس وبنیاد ہے جس کے تحت ایک گروہ نے اپنے مذہب سے کسی طور عدول کو جائز نہیں رکھا ہے، مگر یہ بجائے خود صحیح نہیں ہے، تقلید کے لئے یہ ضروری ہے ہی نہیں کہ وہ جس امام کی اتباع کررہا ہو، اس کو افضل بھی یقین کرے؛ چنانچہ صحابہ وتابعین کو دیکھو کہ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کو اس اُمت میں سب سے افضل جانتے تھے، اس کے باوجود بہت سے مسائل میں ان کی رائے سے انحراف کرتے تھے، دوسرے: فقہاء کی اتباع کرتے تھے اور دوسرے عوام کے لئے کسی مسئلہ میں کسی امام کی افضلیت اور اصابت کا جاننا ممکن بھی نہیں ہے۔(۳)

(۱) عقدالجید:۵۷۔ (۲) عقدالجید:۸۔ (۳) حوالۂ سابق:۵۹-۵۸، ملخصاً۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تقلید کی بنیاد ''حسن ظن'' پر ہے، یعنی مقلد اپنے امام کے بارے میں گمان رکھتا ہے کہ ''اس کی رائے درست ہے گو اس میں غلطی کا احتمال ہے'' تو ایک ایسا مقلد جو نرا جاہل نہیں ہے اور دلائل شرعیہ میں تطبیق و ترجیح کے اُصول سے واقف ہے، اجماعی اور اختلافی مسائل بھی اس کی نگاہ میں ہیں اور نصوص کا معتدبہ حصہ اور اس کی حیثیت اس کی نظر میں ہے، کسی مسئلہ خاص میں اپنے امام کی رائے کو خلافِ حدیث محسوس کرتا ہو تو یقیناً اس خاص مسئلہ میں اس کا حسن ظن جاتا رہے گا، پس تقلید کی بنیاد جس اصل پر تھی وہ اصل ہی جاتی رہے گی؛ اس لئے ضروری ہے کہ ایسے مقلدین جو علم و تفقہ رکھتے ہوں، کو ایسے مسائل میں مذہب کی نصوص کے مقابلہ ''نصوص شرعیہ'' پر عمل کی اجازت دی جائے۔

مجتہد کیلئے تقلید

جو شخص مقام اجتہاد پر پہنچ گیا ہو، غالباً اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کو اجتہاد کرنا چاہئے، اپنے اجتہاد کے مطابق ہی عمل کرنا چاہئے اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، پھر اس میں بھی اختلاف نہیں کہ اس نے جس مسئلہ میں اجتہاد کرلیا ہو اور اجتہاد کے ذریعہ کسی نتیجہ پر پہنچ گیا ہو، اس خاص مسئلہ میں خود اپنے اجتہاد سے انحراف اور دوسروں کی تقلید جائز نہیں، (۱) ہاں، جن مسائل میں اجتہاد نہ کرسکا ہو، ان میں دوسرے فقہاء کی تقلید پر اکتفاء کرے گا یا نہیں؟ اس میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں اور وہ اس طرح ہیں :

(۱) تقلید جائز نہیں، ابوبکر رازیؒ کے بیان کے مطابق امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ نیز ابومنصور بغدادیؒ اور اُصول ابن مفلحؒ کی نقل کے مطابق امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، علامہ باجیؒ نے اس کو اکثر مالکیہ کا اور رویانی نے عام شوافع کا قول قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ بظاہر امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے اصحاب کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے رازیؒ، آمدیؒ اور ابن حاجبؒ نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے۔

(۱) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۲۷۔

(۲) تقلید جائز ہے، سفیان ثوریؒ، اسحاقؒ، کرخیؒ اور رازیؒ کے بیان کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کی یہی رائے ہے، قرطبیؒ نے اسی کو مؤطا میں امام مالکؒ کی روش بتایا ہے، نیز ابواسحاق شیرازیؒ نے امام احمدؒ کی طرف اسی کی نسبت کی ہے۔

(۳) اجتہاد کرنا کسی خاص وجہ سے دشوار ہو، مثلاً نماز کے کسی مسئلہ پر اجتہاد کرنا ہو اور اندیشہ ہو کہ اجتہاد میں مصروف ہو تو نماز قضا ہوجائے گی، ایسی صورت میں تقلید جائز ہے، عام حالات میں جائز نہیں، یہ رائے ابن شریحؒ کی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں اپنے مساوی سطح کے مجتہد یا اپنے سے فائق شخص مجتہد کی تقلید کرسکتا ہے، اور امام شافعیؒ کے قول قدیم کے مطابق ایسی صورت میں صحابیؓ کی تقلید کی جاسکتی ہے، دوسروں کی نہیں۔

(۴) خود عمل کرنے کے لئے تقلید کرسکتا ہے؛ لیکن دوسروں کو اس کے مطابق فتویٰ نہیں دے سکتا۔

یہ اور اس طرح کے بعض اور اقوال ہیں، جو ابن ہمامؒ اور ان کی تحریر کے شارح امیر بادشاہؒ نے ذکر کئے ہیں، (۱) راقم سطور کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں دوسری رائے جو امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کی طرف منسوب ہے، وہی زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ بعض فقہاءِ صحابہ کا احکامِ فقہ میں دوسرے صحابہ کی طرف رُجوع کرنا یا مستفتی کو ان کی طرف بھیجنا اور خود اجتہاد نہ کرنا ثابت ہے۔

● ● ●

(۱) تیسیر التحریر: ۴/۲۲۸۔

دوسرے مذہب پرفتویٰ اورعمل کی حدود وشرائط

''شریعت'' کا مقصدِ حقیقی انسانی زندگی کی تہذیب واصلاح ہے اوراسی کا دوسرا نام قرآن مجید کی زبان میں معروف کا حکم دینا اورمنکر سے روکنا ہے، شریعت اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ انسان اپنی خواہشات کا غلام اور بندۂ ہوس بن کر رہ جائے اور وہ نفس کے ہرتقاضہ کے سامنے جبین خم کرتا چلا جائے ؛ کہ اگر وہ اس راہ پر چلنا شروع کردے تو اس کے اوراس سے کم تر درجہ کے حیوانات کے درمیان کوئی فرق نہیں رہ جاتا ، شریعت کی انھیں پابندیوں کے پس پردہ ان کی اصلاح وتربیت کی تدبیروں کوفقہاء ''تکلیف'' کہتے ہیں۔

لیکن جہاں ایک طرف اس نے انسان کو پابندزندگی کا مکلف بنایا ہےاورحلال وحرام کی حدیں قائم کی ہیں، وہیں چوں کہ اس شریعت کا سرچشمہ کائنات کا خالق ورب ہے؛ اس لئے اس کی ربوبیت اوراپنی مخلوق کے ساتھ رحمت ورافت نے اس بات کوبھی گوارانہیں کیا ہے کہ ''قانون تکلیف'' اس قدر سخت ہوجائے کہ اس کی اس ''ضعیف مخلوق'' (النساء:۲۸) کے لئے اطاعت وفرماں برداری دشوار ہوجائے: ''لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا'' (البقرہ:۲۸۶) اسی لئے اس نے شریعت کو واقعی حرج اور''ناقابل برداشت'' مشقت سے پرے رکھا ہے: ''مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ''۔(الحج:۷۸)

کتاب وسنت کی اسی معتدل ومتوازن اورافراط وتفریط سے پاک ہدایات کوسامنے رکھ کر حضرات فقہاء نے ایک پورا نظام زندگی مرتب فرمایا ہے، جومنجانب اللہ آج چار فقہی دبستان کی صورت میں موجود ہےاورسینوں میں نہیں سفینوں میں محفوظ ہے، جسے ہرصاحب نظر بہ چشم سر دیکھ سکتا ہے، گوائمہ اربعہ اورتمام ہی سلف صالحین برسرحق اوراپنے مقصد ومنشاء میں مخلص ہیں اوران کے درمیان اختلاف حق وضلال کانہیں بلکہ خطاء وصواب کا ہے، اوربعض

اہل علم کے نزدیک تو اس اختلاف میں بھی ہر دو گروہ صائب ہے؛ اس لئے ایک شخص کے لئے گنجائش تھی کہ یہ ان میں سے کسی ایک کی یا مختلف احکام میں مختلف مکاتب فقہ کی پیروی کر لیتا؛ لیکن اس سے اہل ہوس اور پرستاران نفس کے لئے اپنی مقصد براری کا ایسا راستہ کھل جاتا کہ پھر اس کی بندش ممکن نہ ہوتی۔

اسی حقیقت نے سلف صالحین کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتنہ کے اس دروازہ پر بندش کے لئے اس بات کو واجب قرار دیں کہ اُصولی طور پر لوگ تمام احکام میں کسی ایک ہی مذہب کی تقلید واتباع کریں اور مختلف مذاہب سے خوشہ چینی اور رخصتوں کی تلاش کا رویہ اختیار نہ کریں؛ چنانچہ چوتھی صدی ہجری سے آج تک عالم اسلام میں کتنے ہی مایہ ناز علماء وفقہاء پیدا ہوئے اور کیسے کیسے اصحابِ نظر محدثین نے اپنی ذہانت و ذکاوت سے علوم اسلامی کی آبیاری کا سروسامان کیا، مگر بنیادی طور پر ان سبھوں نے بہ شمول علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ، ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی فقہ سے وابستگی ہی کو اپنے لئے مناسب وبہتر جانا۔

اس لئے واقعہ ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے؛ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تمام ہی ائمہ اور سلف کے علوم ہمارا مشترک سرمایہ ہیں اور جہاں کسی خاص مسئلہ میں کسی خاص فقہ کی پیروی میں کسی بھی وجہ سے حرج ومشقت کی صورت پیدا ہو جائے تو وہاں فقہ اسلامی کے اس عظیم الشان اور ہمہ رنگ و ترنگ گلدستہ سے استفادہ میں کوئی مانع نہیں؛ اسی لئے فقہاء اور اُصولیین نے یہ سوال اُٹھایا ہے کہ کن حالات میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی گنجائش ہے اور کب اس کی گنجائش نہیں؟ یہ موضوع بہت نازک اور اہم ہے۔

دوسری فقہ کی طرف جزوی انتقال

مقلدین جو ایک مذہب ومسلک کے پابند ہوں اور حنفیت یا شافعیت وغیرہ کی طرف منسوب ہوں، آیا ان کے لئے تمام مسائل واحکام اور واقعات وجزئیات میں اسی فقہ کا پابند رہنا ضروری ہے یا بحیثیت مجموعی کسی خاص فقہ کی تقلید کرتے ہوئے بعض مسائل میں وہ دوسرے مکاتبِ فقہ کے نقطۂ نظر پر بھی عمل کر سکتا ہے؟ —— اس سلسلہ میں علماء اُصول کی رائیں مختلف ہیں اور تین اقوال زیادہ مشہور ہیں:

فلو التزم مذهباً معيناً كالطائفة الشافعية والحنفية ففى الرجوع إلىٰ غيره من المذاهب ثلاثة اقوال الخ ـ (۱)

ایک قول یہ ہے کہ غیر مشروط طور پر اس کی اجازت ہے، علامہ ابن ہمامؒ نے اس کو قول مختار قرار دیا ہے، ابن امیر الحاجؒ نے آمدیؒ اور ابن حاجبؒ سے اس کی ترجیح نقل کی ہے؛ کیوں کہ آدمی بہ طور خود اپنے اوپر کسی ایک فقہ کی تقلید کا التزام کرلے تو اس پر یہ واجب نہیں ہوجاتا؛ کیوں کہ کسی بات کا وجوب اور عدم وجوب حکم الٰہی کے تابع ہے، ابن امیر الحاجؒ اس نکتہ کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

لأن التزامه غير ملزم إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ـ (۲)

امیر بادشاہ نے بھی رافعی کے حوالہ سے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

فلو التزم مذهباً معيناً كأبي حنيفة والشافعي فهل يلزم الاستمرار عليه فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل أم لا ؟ فقيل : يلزم كما يلزمه الاستمرار في حكم حادثة معينه قلد فيه ، ولأنه اعتقد أن مذهبه حق فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده ، وقيل : لا يلزم وهو الأصح ؛ لأن التزامه غير ملزم إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده في كل مايأتي ، ويذرون غيره والتزامه ليس بنذر حتى يلزم الوفاء به ـ (۳)

---

(۱) شرح أسنوی علی هامش التقریر والتحبیر: ۳/ ۳۵۰-۳۴۹۔

(۲) دیکھئے: التقریر والتحبیر: ۳/ ۳۵۰، تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۳، رافعیؒ کا قول زرکشیؒ نے بھی نقل کیا ہے: البحر المحیط: ۶/ ۳۲۰۔

(۳) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۳۔

اگر کسی خاص مذہب فقہی کا التزام کرلے، مثلاً امام ابوحنیفہؒ یا امام شافعیؒ کے مذہب کی، تو کیا اسی مذہب فقہی پر قائم رہنا ضروری ہے کہ کسی اور مسئلہ میں دوسرے امام کی تقلید نہ کرے؟ بعض حضرات نے کہا کہ ایسا کرنا اس کے لئے ضروری ہوگا، جیسا کہ خاص اس مسئلہ میں تقلید کا پابند رہنا ضروری ہوگا جس میں وہ تقلید کرچکا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کا اعتقاد ہے کہ اس کا مذہب حق ہے؛ لہٰذا اس پر اپنے اعتقاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا — اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ اسی مذہب خاص کا التزام ضروری نہیں اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ محض اس کے التزام کی وجہ سے یہ تقلید اور اس کا التزام اس پر ضروری نہیں ہوجائے گا، اس لئے کہ واجب تو وہی بات ہوگی، جو خدا اور رسول نے واجب کی ہے، اور خدا اور رسول نے کسی شخص پر یہ بات واجب نہیں کی ہے کہ وہ اُمت کے کسی ایک شخص کے مذہب فقہی کا پابند ہوجائے، تمام مسائل میں اس کی تقلید کرے اور دوسروں کی رائے چھوڑ دے، اس کا کسی مذہب خاص کا التزام نذر بھی نہیں کہ اس کو پورا کرنا ضروری ہو۔

امیر بادشاہؒ نے علامہ صلاح الدین علائیؒ سے نقل کیا ہے :

والذی صرح به الفقهاء مشهور فی کتبهم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیها بخلاف مذهبه إذا لم یکن علی وجه التتبع للرخص۔ (۱)

بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کا جائز ہونا اور اس میں دوسرے مذہب پر عمل کرنا اگر سہولت کی تلاش میں نہ ہو، تو فقہاء نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے جو ان کی کتابوں میں موجود ہے۔

(۱) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۳۔

علامہ ابن نجیم مصریؒ کا رجحان بھی اس کے جواز ہی کی طرف ہے،(۱) آمدیؒ نے بھی جزوی انتقال کی اجازت دی ہے، البتہ اس تفصیل کے ساتھ کہ ایک فقہ کی جس رائے پر ایک دفعہ عمل کر چکا ہو، اس مسئلہ میں دوسری فقہ کی طرف عدول نہ کرے: ''**ومالم یتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غیره فیها**''(۲)، یہی رائے ابن حاجبؒ کی ہے،(۳) امام الحرمینؒ، امام قدوریؒ، امام ابن دقیق العیدؒ اور ابن حاجبؒ نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے،(۴) شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے کہ جو شخص کوئی مجتہد فیہ کام کرے یا کسی مجتہد فیہ امر میں کسی مجتہد کی تقلید کرے، نہ یہ ننگ ہے نہ بری بات اور نہ اس پر انکار کا حق ہے۔(۵)

امام غزالیؒ نے اس کو نہ صرف مختار و صحیح قرار دیا ہے؛ بلکہ کہا ہے کہ اس پر ایک طرح کا اجماع ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

> **وهل یقلد غیر أی غیر من قلد به فی غیره أی غیر ما قلد فیه ؟ المختار : نعم ، یقلد إن شاء لما علم من استفتاءهم مرة إماما واحدا ومرة اخری إماما غیره بلا نکیر من أحد ، فصار إجماعا وتواتر هذا بحیث لا مجال للممارأة ۔(۶)**
>
> ایک فقیہ کا مقلد کیا دوسرے فقیہ کی تقلید کر سکتا ہے؟ یعنی جس مسئلہ میں ایک فقیہ کی تقلید کر چکا ہے، اس مسئلہ کے علاوہ دوسرے مسئلہ میں دوسرے فقیہ کی تقلید کرے، صحیح یہ ہے کہ ایسا کر سکتا ہے؛ بشرطیکہ دوسرے کی تقلید دوسرے مسئلہ میں کرنا چاہے؛ کیوں کہ (قرونِ خیر) میں عوام کبھی ایک امام سے دریافت کرتے تھے کبھی دوسرے امام سے،

(۱) البحرالرائق:۶/۲۶۸،کتاب القضاء۔ (۲) الاحکام:۴/۲۴۳۔
(۳) عقدالجید:۶۵۔ (۴) ارشادالفحول:۲۷۲۔
(۵) من فعل فعلاً مجتهداً فیه او قلد مجتهداً فی فعل مجتهد فیه فلا عار ولا شناعة ولا انکار علیه، عقدالجید:۶۷۔ (۶) المستصفی:۲/۴۰۵۔

اوراس پرکوئی نکیر نہیں کی جاتی تھی، پس گویا اس پر اجماع ہوگیا اور یہ ایسے تواتر سے ثابت ہے کہ اس میں مجال اختلاف نہیں۔

حافظ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔(۱)

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مطلق جائز نہیں، فقہاء مالکیہ نے عام طور پر اس میں شدت سے کام لیا ہے،(۲) علامہ زرکشیؒ نے جیلی نامی فقیہ سے اسی کی ترجیح نقل کی ہے،(۳) علامہ نوویؒ نے شوافع سے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں،(۴) اس قول پر دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں: اول یہ کہ اگر کسی متعین واقعہ میں ایک امام کی تقلید کرچکا ہے، اس میں آئندہ اسی کی تقلید واجب ہوتی ہے؛ لہٰذا نئے واقعات اور پیش آمدہ جزئیات کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا، دوسرے: جب وہ اجمالی طور پر ایک امام کے برسرحق ہونے کا گمان رکھتا ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ وہ اپنے عقیدہ وگمان کے مطابق عمل کرے:

(فقيل : يلزم) كما يلزمه الاستمرار في حكم حادثة معينة قد تقلد فيه ؛ لأنه اعتقد أن مذهبه حق فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده ۔(۵)

تیسرا قول جس کا ابن ہمامؒ اور اسنویؒ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک امام کی تقلید کرچکا ہے تو اس مسئلہ میں دوسرے فقیہ کی طرف عدول جائز نہیں؛ لیکن دوسرے احکام میں دوسری فقہ کی اتباع میں قباحت نہیں، اسی طرف اسنویؒ کا رجحان محسوس ہوتا ہے، ابن ہمام گو پہلی رائے کے وکیل وترجمان ہیں؛ لیکن اس قول کے بارے میں بھی نرم گوشہ رکھتے ہیں اور اس کو ''وهو الغالب على الظن'' قرار دیتے ہیں،(۶) زرکشیؒ نے اس پر ابن حاجبؒ سے

---

(۱) مواهب الجليل: ۱/۳۲۔ (۲) دیکھئے: الموافقات للشاطبی: ۴/۹۳۔

(۳) البحر المحیط: ۶/۳۲۰۔ (۴) شرح المهذب (مقدمه): ۱/۵۵۔

(۵) تیسیر التحریر: ۴/۲۵۳، نیز دیکھئے: الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ: التقریر والتحبیر: ۳/۳۵۰۔

(۶) تیسیر التحریر: ۴/۲۵۳، اسنوی والتقریر والتحبیر: ۳/۳۵۱۔

اتفاق نقل کیا ہے، آمدیؒ نے بھی یہی کہا ہے؛ (۱) لیکن امام غزالیؒ نے ثابت کیا ہے کہ اس پر دعویٰ اتفاق صحیح نہیں، اس میں بھی فقہاء کا اختلاف رہا ہے، پھران کی رائے ہے کہ اگر تحری قلب کے تحت ایک رائے پر عمل کیا تو اس وقت تک اس کی تقلید ضروری ہے، جب تک تحری اس پر قائم رہے، جب تحری بدل جائے تو دوسری رائے کی تقلید کی جاسکتی ہے۔ (۲)

ان کے علاوہ کچھ اور بھی اقوال اہل علم سے نقل کئے گئے ہیں، من جملہ ان کے یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں دلائل کے اعتبار سے دوسرے فقیہ کا مذہب زیادہ قوی نظر آئے تو اس مسئلہ میں عدول کیا جاسکتا ہے؛ البتہ تلاشِ سہولت (تتبع رخص) پیش نظر نہ ہو، صلاح الدین علائیؒ نے امام قدوریؒ، حافظ ابن صلاحؒ اور ابن حمدانؒ سے نقل کیا ہے:

والثانية اذا راء للقول المخالف لمذهب إمامه دليلا قويا راجحا ... وهذا موافق لما روى عن الإمام أحمد والقدورى وعليه مشى طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح وابن حمدان ۔ (۳)

ابن دقیق العیدؒ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ جس رائے کی طرف عدول کرے، اس سے قلب منشرح ہو اور تلفیق کی صورت پیدا نہ ہونے پائے، (۴) قرافیؒ کا خیال ہے کہ تلفیق بھی نہ ہو اور سہولتوں کی تلاش بھی مقصود نہ ہو، (۵) صلاح الدین علائیؒ نے اُس صورت میں عدول کی اجازت دی ہے جب دوسری فقہ پر عمل کرنے میں زیادہ احتیاط ہو: إذا كان مذهب غير إمامه أحوط، (۶) یہی بعض حنابلہ سے منقول ہے۔ (۷)

۱- قوتِ دلیل کی بنا پر عدول

غرض کہ جمہور کے نزدیک بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسرے فقہ کی طرف عدول کرنا جائز ہے، تو اب سوال یہ ہے کہ یہ عدول کس بنیاد پر جائز ہوگا؟

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام: ۴/ ۲۴۳۔ (۲) المستصفیٰ: ۲/ ۴۰۵
(۳) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۵، تتبع رخص مقصود نہ ہو، یہ شرط قدوری سے ابن امیر الحاجؒ نے نقل کی ہے: ۳/ ۳۵۱۔
(۴) البحر المحیط: ۶/ ۳۲۲۔ (۵) حوالۂ سابق۔
(۶) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۵۔ (۷) البحر المحیط: ۶/ ۳۲۲۔

تو عدول کی ایک بنیاد دوسرے فریق کے دلائل کا زیادہ قوی ہونا ہے، اگر کسی مسئلہ میں دلائل کا تقابل کرنے کے بعد اندازہ ہوجائے کہ وہ جس امام کی تقلید کررہا ہے، اس کے مقابلہ دوسرے فقیہ کی رائے زیادہ قوی ہے تو دلائل کی قوت کی بنا پر دوسرے فقیہ کی رائے کو ترجیح دی جاسکتی ہے، یہی رائے امام احمدؒ ابن صلاحؒ، ابن ہمدانؒ اور احناف میں امام قدوریؒ سے منقول ہے، امیر بادشاہؒ نے علامہ علائیؒ سے نقل کیا ہے :

والثانية : إذا رأى القول المخالف لمذهب إمامه دليلاً قوياً راجحاً إذا المكلف مأمور باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم وهذا هو الموافق لماروى عن الإمام أحمد والقدورى وعليه مشى طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح وابن همدان ۔ (۱)

دوسرے : اپنے امام کے مذہب کے خلاف قول کو دلائل کے اعتبار سے قوی اور راجح محسوس کرے تو اس کی طرف عدول کرسکتا ہے، کیوں کہ مکلف رسول اللہ ﷺ کی اتباع پر مامور ہے، یہ رائے اس کے مطابق ہے جو امام احمدؒ اور امام قدوریؒ سے منقول ہے اور اسی راہ پر علماء کا ایک گروہ چلا ہے جن میں ابن صلاح اور ابن ہمدان بھی ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے یہی رائے امام نوویؒ کی نقل کی ہے، (۲) فقہاء احناف میں علامہ ابن ہمامؒ کی یہی روش ہے اور انھوں نے متعدد مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے قوتِ دلیل کی بنا پر اختلاف کیا ہے جو اہل علم کے لئے محتاج ذکر نہیں، فقہاء متقدمین میں عصام بن یوسف کے بارے میں منقول ہے کہ وہ بہت سی جزئیات میں اور خود رفع یدین کے مسئلہ میں حنفی ہونے کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے عدول کرتے تھے، اس کے باوجود علماء نے ان کو احناف کی فہرست میں جگہ دی ہے؛ چنانچہ مولانا عبدالحئی لکھنوی فرنگی محلیؒ فرماتے ہیں :

(۱) تیسیر التحریر: ۴/۲۵۵۔ (۲) حجة الله البالغة: ۱/۳۸۳۔

ویعلم أیضاً أن الحنفی لو ترک فی مسئلة مذهب إمامه لقوة دلیل خلافه لا یخرج به عن ربقة التقلید بل هو عین التقلید فی صورة ترک التقلید ألا تری إلی أن عصام بن یوسف ترک مذهب أبی حنیفة ومع ذالک هو معدود فی الحنفیة۔ (۱)

اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حنفی اگر کسی مسئلہ میں اپنے امام کا مذہب اس لئے ترک کردے کہ اس کا مخالف قول زیادہ قوی ہے تو اس کی وجہ سے وہ دائرۂ تقلید سے نہیں نکلے گا؛ بلکہ یہ ترکِ تقلید کی صورت میں ''عین تقلید'' ہوگی؛ چنانچہ تمہارے سامنے ہے کہ عصام بن یوسفؒ نے (بعض مسائل میں) میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے چھوڑ دی ہے، پھر بھی ان کا شمار احناف ہی میں ہے۔

مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ اپنی اس رائے میں منفرد نہیں ہیں، یہی رائے ابن ہمامؒ کی ہے، شامیؒ ابن ہمام کی رائے ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں :

إذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث ویکون ذالک مذهبه ولا یخرج مقلده عن کونه حنفیاً بالعمل به فقد صح عن أبی حنیفة أنه قال : إذا صح الحدیث فهو مذهبی۔ (۲)

اگر حدیث صحیح ہے اور خلاف مذہب ہے تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور وہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب متصور ہوگا، نیز اس پر عمل کرنے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کا مقلد حنفیت سے خارج نہیں ہوگا؛ کیوں کہ خود امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ حدیث صحیح ہی میرا مذہب ہے۔

---

(۱) الفوائد البهیئة فی التراجم الحنفیة: ۴۸، مطبوعہ: مکتبہ مصطفائی۔ (۲) شرح عقود رسم المفتی: ۶۷۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر صاحبین کی رائے امام ابوحنیفہؒ کے خلاف ہو اور صاحبینؒ کی رائے دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو تو امام صاحبؒ کے قول کو چھوڑ کر صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے، ابن نجیمؒ نے حاوی قدسیؒ سے نقل کیا ہے :

أن الإمام إذا كان في جانب وهما في جانب فالأصح أن الاعتبار لقوة المدرك ۔ (۱)

امام صاحبؒ ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف، تو قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا۔

یہاں تک کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے مقلد جو نصوص کے معنی سے واقف ہوں، اگر کوئی قول ضعیف اور قول مرجوح کو اپنی رائے کے مطابق زیادہ راجح سمجھتے ہوں، گو وہ فقہ حنفی کے مخالف ہو، پھر بھی اس کے لئے اس پر عمل کرنا جائز ہے :

في خزانة الروايات : العالم الذي يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفا لمذهبه ۔ (۲)

خزانۃ الروایات میں ہے کہ جو عالم جو نصوص و احادیث کے مفہوم ومنشاء سے واقف ہو اور اصحاب درایت میں سے ہو، اس کے لئے نصوص پر عمل کرنا درست ہے گو وہ اس کے مذہب کے خلاف ہوں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی گفتگو اس سلسلہ میں بالکل بے غبار ہے، شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں، تقلید کی دو قسمیں ہیں : تقلید مباح اور تقلید حرام، صریح دلائل کے سامنے آجانے کے باوجود تقلید پر جمے رہنا شاہ صاحب کے نزدیک حرام ہے، وہ فرماتے ہیں :

والوجه الثاني أن يظن بفقيه أنه بلغ الغاية القصوى فلا يمكن ان يخطئ ، فمهما بلغه حديث صحيح صريح يخالف مقالته لم يتركه ، أو ظن أنه لما قلده

(۱) البحر الرائق : ۶ / ۲۶۹، کتاب القضاء، فصل تقلید من شاء من المجتہدین ۔ (۲) شامی : ۱ / ۵۱، مقدمہ ۔

كلفه الله بمقالته وكان كالسفيه المحجور عليه فإذا بلغه حديث واستيقن بصحته لم يقبله لكون ذمته مشغولة بالتقليد ، فهذا اعتقاد فاسد وقول كاسد ليس له شاهد من النقل والعمل ۔ (۱)

تقلید کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فقیہ کے بارے میں اعتقاد رکھا جائے کہ وہ علم کے آخری درجہ کو پہنچ گیا ہے؛ لہٰذا اس سے غلطی کا امکان نہیں، چنانچہ اگر اس کی رائے کے خلاف صحیح وصریح حدیث بھی آجائے تب بھی اس کی رائے ہی کو مقدم رکھے، یا اس کا خیال ہو کہ خدا نے اس کو اسی امام کی رائے پر عمل کا مکلف بنایا ہے، اور وہ مسلوب الاختیار سفیہ شخص کی طرح ہے؛ لہٰذا اس کو حدیث پہنچے جس کے صحیح ہونے کا اس کو یقین ہو پھر اس کو قبول نہ کرے کہ وہ تقلید کا پابند اور مکلف ہے تو یہ فاسد اعتقاد اور غیر صحیح قول ہے جو عقل ونقل دونوں کے خلاف ہے۔

محققین جیسے احناف میں ابن ہمامؒ، ابن نجیمؒ، ملا علی قاریؒ، شوافع میں ابن حجرؒ، امام غزالیؒ اور دوسرے اہل علم کی تحریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنے امام کی کسی رائے کو کسی واضح منصوص دلیل کے خلاف پاتے تو اس رائے کو ترک کردیتے اور اس کو تقلید واتباع کے منافی نہیں سمجھتے اور اس سلسلہ میں ائمہ کے ان اقوال کو قابل تقلید سمجھتے ہیں؛ جن میں نصوص پر عمل کرنے اور اس کے مقابلہ میں فقہاء نے اقوال کو نظر انداز کرنے کا حکم دیا گیا ہے، شامی نے ابن ہمامؒ کا طریق کار نقل کرتے ہوئے لکھا ہے :

اختار مسائل خارجة عن المذهب ومرة رجح فی مسئلة قول الإمام مالک وقال : هذا الذی أمر يفتی به ۔ (۲)

---

(۱) عقد الجید: ۷۱-۷۰، (مع ترجمہ سلک مروارید)۔ (۲) رسم المفتی: ۱۰۳۔

انھوں نے بعض ایسی آراء کو قبول کیا ہے جو مذہب احناف سے باہر
کی ہیں اور ایک مسئلہ میں انھوں نے امام مالکؒ کے قول کو ترجیح دیا
ہے اور کہا کہ اسی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

اس لئے یہ قول حق ہے اور یہی چیز ہے جو تقلید جامد اور تقلید معتدل کے درمیان فرق قائم کرتی ہے۔

۲- مقتضیات زمانہ میں تغیر کی بنا پر عدول

عدول کی دوسری وجہ مقتضیات زمانہ میں تبدیلی ہے، کوئی رائے جو فقہاء نے ایک زمانہ کے حالات کو سامنے رکھ کر قائم کی ہو، ظاہر ہے کہ زمانہ اور حالات کے بدل جانے کی وجہ سے اس میں تغیر کو قبول کرنا ہوگا؛ اس لئے کہ یہ عدول ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں
اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا
ہوجاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاقی بگاڑ) پیدا ہوجاتا ہے اب
اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں
کے لئے ضرر کا باعث ہوجائے گا اور ان شرعی اُصول وقواعد کے
خلاف ہوجائے، جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ
طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔(۱)

فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں، جامع الرموز کے مصنفؒ ''**زوج مفقود الخبر**'' کے بارے میں مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ چار سال کے انتظار کے بعد قاضی تفریق کا حکم کردے، اور پھر فرماتے ہیں: ''**فلو أفتی بہ فی موضع الضرورۃ ینبغی أن لا بأس بہ علی ما ظن**''(۲) مولانا عبدالحئی لکھنویؒ نے قہستانی

(۱) رسائل ابن عابدین:۱/۱۲۶۔ (۲) جامع الرموز:۳/۱۶۵۔

اورحسب المفتیین سے بھی اسی طرح کی عبارت نقل کی ہے،(۱) جنون کی وجہ سے فسخ نکاح کے قائل احناف میں صرف امام محمدؒ ہیں؛ لیکن ضرورت کی بنا پر تنہا ان کی رائے شیخینؒ کی رائے کے مقابلہ میں قبول کی گئی ہے،(۲) اوراس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں ضرورت کی بنا پر فقہاء نے عدول کی راہ اختیار کی ہے، تعلیم قرآن، امامت، اذان کا مسئلہ اس سلسلہ میں مشہور ہے،(۳) امام ابوحنیفہؒ اوران کے دونوں عظیم شاگرد قاضی ابو یوسفؒ ومحمدؒ ایک ساتھ ہوں، پھر بھی جہاں ضرورت دامن گیر ہو وہاں عدول کرنے میں مضائقہ نہیں، شامی نے حاوی قدسی سے نقل کیا ہے :

ولما كان قول أبي يوسف و محمد موافق قوله لا يتعدى عنه إلا فيما مست إليه الضرورة وعلم أنه لو كان أبو حنيفة رأى ما رأيا وأفتى به ۔(۴)

صاحبینؒ کی رائے امام صاحبؒ کے موافق ہوتو بلاضرورت اس سے تجاوز نہیں کیا جائے گا، ہاں جب اندازہ ہو کہ اگر امام ابوحنیفہؒ موجود ہوتے تو وہ بھی اب یہی رائے قائم کرتے، ایسی صورت میں اس پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ضرورت کی بنا پر عدول کی اجازت اس پر موقوف نہیں کہ جس دوسری رائے کی طرف عدول کیا جارہا ہو وہ قوی ہو؛ بلکہ زیادہ قوی رائے کو چھوڑ کر نسبتاً ضعیف رائے کی طرف انتقال بھی جائز ہے؛ چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے :

فقد ذكر في حيض البحر في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة ثم قال : و في المعراج عن فخر الأئمة لو أفتى المفتي بشئ من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً — وكذا قول أبي يوسف في المني

(۱) عمدۃ الرعایہ فی حل شرح الوقایہ: ۲/۳۹۳۔ (۲) الفتاویٰ الهندیہ: ۲/۱۳۴۔
(۳) رسم المفتی: ۴۳۔ (۴) رسم المفتی: ۷۰۔

اذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيفاً وأجاز العمل به للمسافر اوالضيف الذى خاف الريبة كما سيأتى فى محله ، وذلک من مواضع الضرورة۔(۱)

بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کے متعلق مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں، معراج میں فخر الائمہؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسفؒ نے فتورِ شہوت کے بعد خروجِ منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا، یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کر لے — جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی — اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع سے ہے۔

۳- سہولت اور آسانی کیلئے عدول

کتبِ اُصول کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

ایک گروہ نہایت شدت کے ساتھ اس کو منع کرتا ہے، مالکیہ کے یہاں اس میں خصوصیت سے زیادہ شدت نظر آتی ہے، شاطبیؒ نے بہرصورت اس کو منع کیا ہے اور ضرورت وحاجت کو بھی اس کے لئے قابل قبول نہیں سمجھا ہے :

مجال الضرورات معلومة من الشريعة فان كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكمل ببيانها أخذا من صاحب الشرع فلا حاجة إلى الانتقال عنها۔(۲)

---

(۱) شامی:۱/۵۱،مقدمہ۔ (۲) الموافقات:۴/۹۴-۹۵۔

ضرورت کے مواقع شریعت کی طرف سے معلوم و متعین ہے تو اگر یہ مسئلہ اس میں سے ہو تو صاحب مذہب نے شارع کے کلام سے اخذ کرتے ہوئے اس کی پوری وضاحت کردی ہے؛ لہٰذا اس سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مالکیہ میں ابن عبدالبرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ عامی کے لئے تتبع رخص جائز نہیں ''**لا يجوز للعامي تتبع الرخص**'' (۱) یہی نقطۂ نظر شیخ علیشؒ مالکی کا ہے، (۲) یہی رائے شوافع میں امام نووی، (۳) اور امام غزالیؒ کی ہے، (۴) علامہ ابواسحاق شاطبیؒ نے اس کے رد پر مستقل باب قائم کیا ہے، (۵) امام احمدؒ سے ابواسحاق مروزیؒ نے نقل کیا ہے کہ ایسے شخص کے فاسق ہونے کا حکم لگایا جائے گا، ابن ابی ہریرہؒ نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ ایسے شخص کی تفسیق کے قائل نہ تھے، (۶) تاہم خود ابواسحاق مروزیؒ اور ابن ابی ہریرہؒ نے ایسے شخص کو فاسق قرار دیا ہے، (۷) اور قاضی ابویعلیٰؒ کے نزدیک ایسے شخص کو فاسق قرار دیا جائے گا جو مقلّد اور متاوّل نہ ہو، مجتہد ہو اور بلا کسی تاویلِ معقول کے تتبع رخص کا مرتکب ہو، (۸) ان حضرات کا خیال ہے کہ اگر اس کی اجازت دی جائے تو لوگ کتاب وسنت کی بجائے ہویٰ وہوس کی پیروی شروع کردیں گے اور دین کو بازیچۂ اطفال بنالیں گے، اسی لئے امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ جو علماء کے تفردات کو اختیار کرے وہ دائرہ اسلام سے خارج ہوجائے گا: ''**من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام**''۔ (۹)

علامہ ابن عبدالبرؒ نے تو عامی کے لئے اس کے ناجائز ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، امام احمدؒ

---

(۱) **تيسير التحرير**: ۲۵۴/۴۔ (۲) دیکھئے: **فتح العلی المالک**: ۷۴/۱، اور اس کا مابعد۔
(۳) **البحر المحيط**: ۳۲۵/۶۔ (۴) **المستصفیٰ**: ۴۰۶/۲۔
(۵) دیکھئے: الموافقات: ۹۳/۴-۹۴۔ (۶) **البحر المحيط**: ۳۲۵/۶۔
(۷) ارشاد الفحول: ۲۷۲۔ (۸) **تيسير التحرير**: ۲۵۴/۴۔
(۹) **البحر المحيط**: ۳۲۶/۶۔

سے ایک روایت ایسے شخص کے فاسق ہونے کی نقل کی گئی ہے،(۱) علامہ شاطبیؒ نے اس کے رد پر مستقل باب قائم کیا ہے،(۲) ابواسحق مروزیؒ اور ابن ابی ہریرہؒ نے بھی ایسے شخص کو فاسق قرار دیا ہے،(۳) بیہقیؒ میں امام اوزاعیؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے علماء کے تفردات کو لے لیا وہ دائرۂ اسلام سے نکل گیا: ''من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام''(۴)

امام اوزاعیؒ ہی سے نقل کیا گیا ہے :

> وروى عنه أنه قال : يترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ، ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء في أدبارهن ، ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ، ومن قول أهل الكوفة النبيذ ۔ (۵)
>
> اوزاعیؒ سے مروی ہے کہ متعہ وصرف کے مسائل میں اہل مکہ کا، سماع کے جواز اور عورت سے غیر فطری طریقہ پر صحبت کی رائے اہل مدینہ کی، اہل شام کی رائے جنگ و اطاعت کے مسئلہ میں اور نبیذ کے سلسلہ میں اہل کوفہ کا قول ترک کر دیا جائے گا۔

۴-ضرورت کی بنا پر عدول

ضرورت کی بنا پر جزوی عدول کے جائز ہونے پر تقریباً اہل علم کا اتفاق ہے؛ چنانچہ فقہاءِ شوافع میں علامہ زرکشیؒ نے نقل کیا ہے :

> الثالثة أن يقصد بتقليده الرخصة في ماهو محتاج إليه لحاجة لحقته أو ضرورة ارهقته فيجوز أيضاً إلا أن اعتقد رجحان مذهب إمامه ويقصد تقليد الأعلم فيمتنع وهو صعب والأولىٰ الجواز ۔ (۶)

---

(۱) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۴۔
(۲) دیکھئے: الموافقات: ۴/ ۹۳ تا ۹۶۔
(۳) ارشاد الفحول: ۲۷۲۔
(۴) حوالۂ سابق۔
(۵) حوالۂ سابق۔
(۶) البحر المحیط: ۶/ ۳۲۳۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ رخصت کی پیروی ایسی صورت میں کر رہا ہو، جس میں وہ کسی پیش آمدہ حاجت یا ضرورت کی وجہ سے اس کا محتاج ہو، تو یہ صورت بھی جائز ہے، سوائے اس کے کہ وہ اپنے امام کے مذہب کے راجح ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو اور نیت عالم تر فقیہ کی تقلید کی ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے فقیہ کے یہاں موجود رخصت کی پیروی جائز ہوگی، یہ مشکل ہے اور صحیح تر رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی جائز ہے۔

زرکشی ہی نے امام نوویؒ کے فتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی مقلد مذہب کی بابت دریافت کیا گیا :

هل يجوز له أن يقلد غير مذهب في رخصة لضرورة ونحوها ؟

کیا اس کے لئے ضرورت وغیرہ کی بنا پر دوسرے مذہب کی رخصت کی تقلید جائز ہوگی؟

اور امام نوویؒ نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔(۱)

فقہاء حنفیہ کے اقوال

فقہاء حنفیہ کے یہاں ایسے اقوال بھی صریحاً منقول ہیں، جواز راہ ضرورت دوسرے مذہب پر فتویٰ کو درست قرار دیتے ہیں اور عملاً ایسی جزئیات بھی موجود ہیں جن سے اس نقطۂ کی تائید ہوتی ہے، خاتم الفقہاء علامہ شامیؒ کا بیان ہے :

والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة ۔ (۲)

---

(۱) البحر المحيط:۶/۳۲۶۔

(۲) رسم المفتی:۷۰، ط:سعیدیہ سہارنپور۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں، اس سے عدول جائز نہیں؛ البتہ ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔

''ممتدۃ الطھر'' عورت کی عدت کے سلسلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ نو ماہ کے اختتام پر اس کی عدت پوری ہوجائے گی، بزازیہ میں اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، شامیؒ اسی ذیل میں فرماتے ہیں :

> نظیر عدۃ ممتدۃ الطھر التی بلغت برویۃ الدم ثلثۃ أیام ثم امتد طھرھا فانھا تبقی فی العدۃ إلیٰ أن تحیض ثلاث حیض ، و عند مالک تنقض عدتھا بتسعۃ أشھر ، و قد قال فی البزازیۃ : الفتویٰ فی زماننا علی قول مالک ، وقال الزاھدی : کان بعض أصحابنا یفتون بہ للضرورۃ۔ (۱)
>
> جس عورت کو تین دنوں خون آیا اور وہ بالغ ہوگئی، پھر اس کا طہر طویل تر ہوتا گیا، ایسی ممتدۃ الطہر عورت تین حیض تک عدت میں رہے گی، امام مالکؒ کے نزدیک نو ماہ میں اس کی عدت پوری ہوجائے گی اور بزازیہ میں کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ ہے، نیز زاہدیؒ کا بیان ہے کہ ہمارے بعض اصحاب اسی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

حنفیہ کے یہاں مدیون کی کوئی ایسی چیز حاصل ہوگئی، جو دین کی جنس سے ہوتو وہ اپنا دین وصول کرسکتا ہے، اگر خلاف جنس شئے حاصل ہوئی ہوتو اس سے دین وصول نہیں کرسکتا؛ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کرسکتا ہے، اس پر حصکفیؒ نے ''المجتبیٰ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس میں زیادہ وسعت ہے؛ لہٰذا از راہ ضرورت اس پر عمل کیا جاسکتا ہے: ''وھو أوسع فیعمل بہ عند الضرورۃ''، شامیؒ نے اس پر قہستانی سے یہ توجیہ نقل کی ہے :

(۱) ردالمحتار، کتاب المفقود، فرع: أبق بعد البیع قبل القبض: ۴/۲۹۶۔

و إن لم یکن مذھبنا فإن الإنسان یعذر فی العمل به عند الضرورة ۔ (۱)

گو ہمارا یہ مذہب نہیں ہے؛ مگر آدمی ضرورت کے مواقع پر اس پر عمل کرنے میں معذور ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ''عمدۃ الاحکام'' کی ''کتاب الکراہیت'' سے نقل کیا ہے :

سور الکلب والخنزیر نجس خلافاً لمالک وغیرہ ولو أفتی بقول مالک جاز ۔ (۲)

کتے اور سور کا جوٹھا ناپاک ہے، بخلاف امام مالکؒ وغیرہ کے، تو اگر امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ دے دیا جائے تو جائز ہے۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں بہت سی نظریں موجود ہیں، شوہر میں بعض عیوب وامراض پیدا ہوجانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخبر کی زوجہ کے لئے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور اذان و امامت پر اُجرت، کمیشن ایجنٹ (سمسار) کا کاروبار وغیرہ کتنے ہی مسائل ہیں، جن میں فقہاء متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر اُمت کو مشقت سے بچایا ہے اور '' اختلاف أمتی رحمة '' کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔

ضرورت سے مراد

ضرورت کا مادہ ''ضُر'' ہے، یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے؛ اس لئے ''ضر'' کے معنی دبلا پن کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ نقصِ جسمانی ہے اور ابوالدقیش نے ضر کا معنی خوب بیان کیا ہے :

کل ماکان من سوء حال و فقر أو شدة فی بدن ۔

ضر ہر طرح کی بدحالی، فقر ومحتاجی اور جسمانی صعوبت کا نام ہے۔

نقصان، تنگی اور مشقت سے بات انسان کی احتیاج تک پہنچی اور ضرورت کے معنی ہی

(۱) ردالمحتار، کتاب السرقة: ۴/ ۹۵۔

(۲) عقدالجید: ۷۴۔

''حاجت'' کے ٹھہرے، جس کی جمع ''الضرورات'' ہے کہ ''الضرورة الحاجة ویجمع علی الضرورات''۔(۱)

ضرورت کے اصطلاحی معنی کی تشریح یوں سمجھنی چاہئے کہ احکام شریعت کے مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال — پھر ان مقاصد خمسہ کے تین درجات ہیں: اول وہ جن پر ان کا حصول موقوف ہو، دوم: وہ کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو ان مقاصد خمسہ کے حصول میں قابل لحاظ مشقت سے دوچار ہونا پڑے، تیسرے: وہ کہ جن کا مقصد ان اُمور میں احتیاط یا مزید آسانی کو اختیار کرنا ہو، پہلا درجہ ضرورت کا ہے، دوسرا حاجت کا، تیسرا تحسین کا؛ چنانچہ امام ابواسحاق شاطبیؒ نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے :

> فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منه فی قیام مصالح الدین والدنیا بحیث فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامة ؛ بل علی فساد وتهارج وفوت حیاة ، و فی الأخری فوت النجاة والنعیم والرجوع بالخسران المبین ۔(۲)
>
> ''ضروری اُمور'' سے مراد وہ اُمور ہیں، جو دین و دنیا کی مصالح کے قیام کے لئے ناگزیر ہوں ، اگر وہ مفقود ہوں تو مصالح دنیا صحیح طور پر جاری و ساری نہ رہ سکیں؛ بلکہ دنیا میں فساد و ابتری اور زندگی کے ضیاع اور آخرت میں نجات اور نعمت ہائے اخروی سے محرومی اور خسران ونقصان میں ابتلاء کا باعث بن جائیں۔

فقہاء کی اس تعریف کے مطابق ''ضرورت'' اضطرار کا ہم معنی نہیں ہے؛ بلکہ وہ مشقت شدیدہ کو بھی شامل ہے اور تحفظ جان کے ساتھ دوسرے شعبہ ہائے زندگی کے تحفظ کے لئے مطلوبہ اساسیات بھی اس میں شامل ہوں گی۔

---

(۱) دیکھئے: تاج العروس : ۳/۳۴۹-۳۴۸ ،لسان العرب : ۴/۴۸۴-۴۸۲ ، مجمع البحرین : ۳/۳۷۳،مادہ:ضرورة۔ (۲) الموافقات:۲/۴۰۵۔

اس کے بعد جیسا کہ مذکور ہوا، دوسرا درجہ حاجت کا ہے، شیخ ابوزہرہؒ نے حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

هو الذى لايكون الحكم الشرعى فيه لحماية أصل من أصول الخمسة : بل يقصد دفع المشقة أو الحرج أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة : كتحريم بيع الخمر كيلا يسهل تناولها و تحريم عورة المرأة و تحريم الصلوة فى الأرض المغصوبة ، وتحريم تلقى السلع ، و تحريم الاحتكار ، ومن ذلک فى الحاجيات إباحة كثير من العقود التى يحتاج إليها الناس كالمزارعة والمساقاة والسلم والمرابحة والتولية ۔ (۱)

حاجت وہ ہے جس میں حکم شرعی اُصول خمسہ میں سے کسی اصل کے تحفظ کے لئے نہ ہو؛ بلکہ مشقت وحرج کو دور کرنا اور ان اُمور خمسہ کے لئے احتیاطی تدبیر کرنا مقصود ہو، جیسے: خمر کی بیع کو حرام کرنا؛ تا کہ اس کا پینا آسان نہ رہے، عورتوں کے حصۂ ستر کی حرمت، ارض مغصوبہ میں نماز کی حرمت، تلقی جلب کی ممانعت اور احتکار کی حرمت، اور حاجیات میں بہت سے معاملات بھی شامل ہیں، جیسے: مزارعت، مساقات، سلم، مرابحہ اور تولیہ کی اجازت، جن کی لوگوں کو حاجت تھی۔

فقہاء کے یہاں لفظ ضرورت کا استعمال

اسی قسم کی بات شاطبیؒ اور سیوطیؒ نے بھی کہی ہے، (۲) پھر فقہاء کے معروف اور مسلّم

(۱) أصول الفقه لابى زهره۔

(۲) دیکھئے: الموافقات: ۲/۵، الأشباه للسيوطى: ۱۷۶۔

قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ الحاجة تنزل منزلة الضرورة،(۱) چنانچہ فقہاء کے یہاں عام طور پر لفظ ''ضرورت'' کے استعمال میں اسی طرح کا توسع پایا جاتا ہے، بطور مثال صاحب ہدایہ کی چند صراحتیں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں :

☆ وموت ماليس له نفس سائلة فى الماء لاينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها ، وقال الشافعي : يفسده ؛ لأن التحريم لابطريق الكرامة آية للنجاسة بخلاف دود النحل وسوس الثمار ؛ لان فيه ضرورة ـ(۲)

☆ وإن أصابه خرء مالا يؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدراهم أجزأت الصلوٰة فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف و قال محمد لايجوز ، فقد قيل : إن الاختلاف فى النجاسة ، وقد قيل فى المقدار وهو الأصح ، هو يقول إن التخفيف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا يخفف ـ(۳)

☆ ولو أكلت فارة ثم شربت على فوره الماء تنجس إلا إذا مكث ساعة لغسلها فمها بلعابها والا استثناء على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ، ويسقط اعتبار الصب للضرورة ـ(۴)

☆ ويكره مسه بالكم هو الصحيح ؛ لانه تابع له

(۱) الأشباه والنظائر لابن نجيم مع الغمز: ۱/ ۲۹۳، للسيوطی: ۱۷۹ـ

(۲) الهدايه: ۱/ ۲۰، کتاب الطہارات، باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء ومالا یجوز ـ

(۳) الهدايه: ۱/ ۶۰، کتاب الطہارات، باب الأنجاس وتطہیرہا ـ

(۴) الهدايه: ۱/ ۳۰، کتاب الطہارات، فصل فی الآسار وغیرہا ـ

بخلاف کتب الشریعة لأصلها حیث یرخص فی مسها بالکم ؛ لأن فیه ضرورة ۔(۱)

☆ ولا یجوز بیع بیضه عند ابی حنیفة ، وعندهما یجوز لمکان الضرورة ۔ (۲)

☆ ویجوز الانتفاع به للخرز للضرورة ۔(۳)

میرا خیال ہے کہ جب فقہاء نے احکام منصوصہ کے سلسلہ میں لکھا ہے: ''الضرورات تبیح المحظورات''اور یہ کہ ضرورت حاجت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے: ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة'' تو ظاہر ہے کہ نصوصِ فقہاء کو نصوص شارع سے کوئی نسبت نہیں ،تو جب احکام منصوصہ میں ضرورت و حاجت یسر وسہولت کا دروازہ کھولتی ہے تو فقہاء کی تصریحات اور آراء میں تو بدرجۂ اولیٰ ضرورت وحاجت مؤثر ہوگی اور اُمت کو مشقت سے بچانے کے لئے ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول جائز و درست ہوگا ؛ اسی لئے فقہاء نے ایسے مواقع پر نسبتاً نرمی کی راہ اختیار کی ہے، علامہ حصکفیؒ نے ضرورةً سفر میں 'جمع بین الصلوٰتین' کی اجازت دی ہے؛ حالاں کہ جمع بین الصلوٰتین کے لئے کوئی شدید عذر اس لئے سمجھ میں نہیں آتا کہ قضاء کی صورت میں اس کا نائب موجود ہے، اسی بنا پر فقہاء نے وقت کی کمی کی وجہ سے تیمم کی اجازت نہیں دی؛ کیوں کہ ادا کا بدل قضا موجود ہے، حصکفیؒ کے اس اظہار ضرورت پر شامیؒ نے یوں تبصرہ کیا ہے :

الظاهر انه اراد باالضرورة مافیه نوع مشقة ۔(۴)

ظاہر ہے کہ یہاں ضرورت سے مراد وہ ہے جس میں کسی قدر مشقت ہو۔

(۱) حوالۂ سابق: ۱/۴۸، کتاب الطہارات، باب الحیض والنفاس ۔

(۲) هدایه ،کتاب البیوع ،باب البیع الفاسد: ۳/ ۴۳ ۔

(۳) هدایه ،کتاب البیوع ،باب البیع الفاسد: ۳/ ۴۳ ۔

(۴) ردالمحتار: ۲/ ۳۵۶، کتاب الصلاۃ ۔

پس حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کے یہاں مذاہب فقہیہ میں جزوی انتقال کے مسئلہ میں ضرورت سے اصطلاحی ضرورت وحاجت سے کم درجہ کی مشقت بھی مراد لی جاتی ہے اور اصطلاحی حاجت تو بہر حال فقہی عدول کے لئے کافی ہے۔

ضرورت عامہ اور ضرورت خاصہ دونوں کا اعتبار ہے

اعتبار تو ضرورت خاصہ اور ضرورت عامہ دونوں ہی کا ہے، غور کیا جائے کہ فقہاء نے ممتدۃ الطہر اور زوج مفقود الخبر کے مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے پر فتویٰ دیا ہے جو ظاہر ہے کہ ایک انفرادی ہی مسئلہ ہے، اسی زمرہ میں جمع بین الصلوٰتین کا مسئلہ آتا ہے جس کا ذکر ہوا، اور علامہ شامیؒ کی صراحت ہے کہ احکام حیض میں ضرورتاً قول ضعیف کو بھی اختیار کیا جاسکتا ہے، یہ سبھی 'ضرورت خاصہ' کے زمرہ میں ہیں، جب ضرورت خاصہ معتبر ہے تو ضرورت عامہ بدرجۂ اولیٰ معتبر ہوگی؛ اس لئے کہ فقہاء کا مشہور قاعدہ ہے کہ ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا: ''یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام''۔(۱)

عرف اور تعامل نیز عموم بلوی کا اعتبار اصل میں ضرورت عامہ ہی کا اعتبار کرنے سے عبارت ہے، فقہاء کے یہاں عام طور پر طہارت کے احکام میں عموم بلوی کی کافی رعایت کی گئی ہے، جیسے نجاست غلیظہ خفیفہ کی خاص مقدار کا قابل عفو ہونا، سڑک کے کیچڑ کا حکم جس میں نجاست کا کافی احتمال ہوتا ہے، برتن کے علاوہ دوسری اشیاء میں بلی کے پیشاب، نجاستوں کے غبار اور جانوروں کے مخرجِ نجاست وغیرہ کے سلسلہ میں درگذر ومسامحت، یہ سب ضرورت عامہ ہی پر مبنی احکام ہیں۔(۲)

اسی طرح معاملات میں جہاں نرمی برتی گئی ہے، جیسے خنزیر کے بال سے چمڑوں کی سلائی کی اجازت، یا ریشم کے کیڑوں کے فروخت کرنے کا جواز، تقاضۂ عقد کے خلاف ایسی شرطوں کا جائز ہونا جو معروف ومروج ہوگئی ہوں، روٹیوں میں قرض کی اجازت، کمیشن ایجنٹ کے

(۱) البنایہ شرح الہدایہ، کتاب السیر، باب کیفیۃ القتال: ۷؍۱۰۵۔
(۲) الاشباہ لابن نجیم: ۷۶، الفن الثانی، کتاب الطہارۃ۔

کاروبار کی اجازت، جانوروں کی بٹائی یا بُنکروں سے تہائی، چوتھائی وغیرہ پر کام لینا، پگڑی کے متعلق بعض فقہاء کی جانب سے جواز کا فتویٰ (۱) وغیرہ، اس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جو ضرورت عامہ پر مبنی ہیں، پس ضرورت خاصہ میں جس درجہ کی مشقت کی بنا پر عدول کی اجازت ہے، ضرورتِ عامہ میں اس سے کمتر درجہ کی مشقت پر بھی عدول جائز ہوگا۔

ضرورت عامہ سے مراد

فقہاء نے ضرورتِ عامہ اور ضرورتِ خاصہ کی تحدید عام طور پر نہیں کی ہے اور اس کو معنی لغوی پر محمول کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حرج مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگوں کے لئے پیدا ہوجائے تو یہ ضرورت عامہ ہوگی؛ چنانچہ شاطبیؒ نے ابن عربی سے نقل کیا ہے :

إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط ۔ (۲)

جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں پیدا ہوجائے، جس سے لوگ عموماً دو چار ہوں تو یہ حرج دفع کیا جائے گا۔

اسی طرح فقہاء نے عرف عام کی تعریف یہی کی ہے کہ جو مختلف طبقوں کے درمیان عام ہو، کسی خاص پیشہ کے لوگ اور علاقہ کے لوگوں کا جو عرف ہو وہ عرف خاص ہے، پس ایک خاص طبقہ کی ضرورت ''ضرورتِ خاصہ'' کہلائے گی؛ البتہ اس میں اس قدر فرق ہے کہ عرف تو شخصی اور انفرادی نہیں ہوتا؛ کیوں کہ عرف وعادت کا لفظ ہی اس بات کا متقاضی ہے کہ اس میں افراد کے ایک مجموعہ کی شرکت ہو؛ لیکن ضرورت کا معاملہ ایسا نہیں، یہ انفرادی اور شخصی بھی ہوا کرتی ہے اور ایسی محدود ضرورت بھی ''ضرورتِ خاصہ'' کے ذیل میں آتی ہے اور — جیسا کہ مذکور ہوا — احکام پر اثر انداز بھی ہوتی ہے۔

---

(۱) یہ تمام احکام ارباب فقہ وافتاء کے نزدیک معروف ہیں اور ان سب کا حوالہ نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا، تاہم خصوصیت سے الاشباہ والنظائر میں ''العادة محكمة'' اور ''الضرر يزال'' کے قواعد کے ذیل میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۲) الموافقات: ۲/ ۱۱۳۔

ضرورت کا اعتبار، عبادات ومعاملات میں

ضرورت کا اعتبار عبادات ومعاملات دونوں شعبوں میں ہے؛ چنانچہ شاطبیؒ حاجت کے بارے میں فرماتے ہیں :

و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات والجنایات ۔ (۱)

''ضرورت'' عبادات، عادات، معاملات اور جنایات تمام ابواب میں جاری ہے۔

پس جب احکام شرعیہ میں حاجت تمام شعبوں میں معتبر ہے تو ظاہر ہے کہ فقہاء کے اجتہادات اور مجتہد فیہ احکام میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کرنے میں بدرجۂ اولیٰ تمام شعبوں میں ضرورت معتبر ہوگی؛ اسی لئے جہاں ایک طرف احکام طہارت اور نماز وغیرہ میں ضرورت کی رعایت فقہاء نے کی ہے، وہیں معاملات کے مسائل میں بھی بہ کثرت اس کی رعایت موجود ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

البتہ عبادات کے احکام زیادہ تر نصوص پر مبنی ہیں اور نصوص کی خلاف ورزی جائز نہیں، جب کہ معاملات عام طور پر مصالح انسانی پر مبنی ہیں، شریعت نے ان ابواب میں صرف حدود اربعہ متعین کردی ہیں اور اکثر تفصیلات میں قیاس واجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا ہے، نیز عبادات میں مشقت کو برداشت کرنا ہی مطلوب ہے اور معاملات میں شریعت کا عمومی مزاج ومذاق مسامحت، چشم پوشی اور دفع حرج کا ہے، جیسے: بیع سلم، اجارہ، بعض فقہاء کی رائے کے مطابق ''بیع عریہ'' کی اجازت، مزارعت وغیرہ، معاملات کے دسیوں احکام میں شریعت کے اُصول عامہ کو انسانی سہولت کے پیش نظر نظر انداز کردیا گیا ہے؛ اس لئے ان مسائل میں فقہی عدول کا مسئلہ مقابلۃً خفیف تر ہے، اس سلسلہ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی یہ صراحت قابل لحاظ ہے :

---

(۱) الموافقات: ۲/۵۔

میرا ارادہ تھا کہ ایک رسالہ احکام معاملات میں ایسا لکھوں کہ جن معاملات میں عوام مبتلا ہیں، اگر وہ صورتیں کسی مذہب میں بھی جائز ہوں تو اس کی اجازت دے دوں؛ تاکہ مسلمانوں کا فعل کسی طرح سے توصیح ہو سکے۔(۱)

بلکہ آپ نے اس سلسلہ میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی سے بھی استفسار کیا اور انھوں نے بھی اس کی اجازت مرحمت فرمائی، نیز آپ کے مشہور مسترشد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا بیان ہے :

حضرت تھانویؒ نے ہم سے فرمایا کہ آج کل معاملات پیچیدہ ہو گئے ہیں اور اس کی وجہ سے دین دار مسلمان تنگی کا شکار ہیں؛ اس لئے خاص طور سے بیع وشراء اور شرکت وغیرہ جیسے معاملات میں جہاں عموم بلویٰ ہو، وہاں ائمہ اربعہ میں سے جس امام کے مذہب میں عام لوگوں کے لئے گنجائش کا پہلو ہو، اس کو فتویٰ کے لئے اختیار کر لینا چاہئے۔(۲)

جواز کے قائلین اور ان کی دلیلیں

دوسرے گروہ نے اس کو مطلق جائز قرار دیا ہے؛ کیوں کہ دو میں سے آسان حکم کو اختیار کرنا معیوب نہیں؛ بلکہ محبوب ہے؛ کیوں کہ خود آپ ﷺ کا معمول مبارک تھا کہ جب بھی دو باتوں میں اختیار دیا جاتا تو سہل کا انتخاب فرماتے: ''ماخير بين شيئين إلا اختار أيسر هما''(۳) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اپنی اُمت کے لئے سہل پہلو کو پسند فرماتے تھے: ''كان يحب ما يخفف على أمته''۔(۴)

---

(۱) فقہ حنفی کے اُصول وقواعد: ۱۶۹، بحوالہ اشرف المعمولات: ۲۳، وکلمۃ الحق۔

(۲) البلاغ، مفتی اعظم نمبر: ۴۱۹۔ (۳) بخاری، کتاب الحدود، حدیث نمبر: ۶۴۰۴۔

(۴) بخاری، کتاب مواقیت الصلاۃ، حدیث نمبر: ۵۶۵۔

فقہاءِ حنفیہ میں ابن ہمامؒ کی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں :

ویتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب ولا یمنع منه مانع شرعی اذ للانسان أن یسلک الأخف علیه إذا کان له إلیه سبیل بأن لم یکن عمل بآخر فیه وکان صلی الله علیه وسلم یحب ما خفف علیهم ۔ (۱)

اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ رُخصِ مذاہب کی پیروی جائز ہے اور اس میں کوئی مانع شرعی نہیں؛ کیوں کہ انسان کے لئے روا ہے کہ وہ آسان راہ کو اختیار کرے؛ بہ شرطیکہ اس کی گنجائش ہو، اور وہ اس طور پر کہ اس سے پہلے اسی مسئلہ میں اس سے مختلف رائے پر عمل نہ کر چکا ہو؛ چنانچہ آپ ﷺ ایسا حکم پسند فرماتے تھے، جو اُمت کے لئے سہولت وآسانی کا باعث ہو۔

اور محسوس ہوتا ہے کہ ابن ہمامؒ کے شارحین ابن امیر الحاجؒ (جو خود ان کے تلمیذ رشید بھی ہیں) اور امیر بادشاہؒ بھی ان کی رائے سے اتفاق رکھتے ہیں، (۲) — یہی نقطۂ نظر صاحب مسلّم الثبوت ملا محب اللہؒ کا بھی ہے۔

شوافع کا عمومی رجحان بھی شاید اسی طرف ہے، زرکشیؒ ناقل ہیں :

حکی ابن المنیر عن بعض مشائخ الشافعیة أنه فاوضه فی ذلک وقال أیّ مانع یمنع من تتبع الرخص ونحن نقول : کل مجتهد مصیب وأن المصیب واحد غیر معین والکل دین الله والعلماء أجمعون دعاة الی الله ؟ (۳)

---

(۱) التحریر مع التیسیر: ۴/۲۵۴۔
(۲) دیکھئے: حوالۂ مذکور اور التقریر والتحبیر: ۳/۳۵۱۔
(۳) البحر المحیط فی أصول الفقہ: ۸/۳۸۰۔

ابن منیر نے بعض فقہاءِ شوافع سے نقل کیا ہے کہ وہ......؟ اور کہا کہ تتبع رُخص سے آخر مانع کیا ہے؛ حالاں کہ ہم کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور مصیب ایک ہے تو غیر متعین ہے اور سب کا سب اللہ ہی کا دین ہے اور علماء سبھی داعی الی اللہ ہیں، تو پھر کسی بھی مجتہد کی مشکل یا آسان رائے کی پیروی دراصل دین کی پیروی ہے۔

طوفی نے امام مزنیؒ سے نقل کیا ہے:

من قواعد الشريعة أن يستدل بخفة أحد الأمرين المتعارضين على أن الصواب فيه۔(۱)

شریعت کے قواعد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ دو متعارض احکام میں سے ایک کے آسان ہونے سے اس بات پر استدلال کیا جائے کہ صائب رائے یہی ہے۔

اور شیخ علیش مالکیؒ نے حافظ عزالدین بن عبدالسلامؒ سے نقل کیا ہے:

للعامي أن يعمل برخص المذاهب، و إنكار ذلك جهل ممن أنكره؛ لأن الأخذ بالرخص محبوب، ودين الله يسر و ماجعل عليكم من حرج۔(۲)

عامی کو مذاہب کی رُخصتوں پر عمل کرنے کی گنجائش ہے اور اس کے جواز سے انکار منکرین کا جہل ہے؛ کیوں کہ رُخص کو قبول کرانا محبوب ہے، اللہ کا دین آسان ہے اور خدا نے دین کے احکام میں تمہارے لئے تنگی نہیں رکھی ہے۔

نیز شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے فقہ شافعیؒ کی ایک کتاب "کتاب الانوار" سے نقل کیا ہے:

لو قلد مجتهدا في بعض المسائل وآخر في البعض الآخر، لو اختار من كل مذهب الأهون كا لحنفي إذا

---

(۱) شرح مختصر الروضة: ۳/۶۷۰۔ (۲) فتح العلی المالک: ۱/۷۸۔

افتصد وأراد أن يأخذ بالشافعي لئلا يتوضأ ، اوالشافعي مس فرجه أو امرأة و أراد أن يأخذ بالحنفي لئلا يتوضأ وغير ذلك من المسائل جاز ۔ (۱)

اگر بعض احکام میں ایک اور کچھ دوسرے احکام میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے ، یہاں تک کہ ہر مذہب سے آسان تر کا انتخاب کرلے ، جیسے حنفی فصد لگوائے اور امام شافعیؒ کی رائے لے لے ؛ تاکہ وضوء نہ کرنا پڑے ، یا شافعیؒ شرمگاہ یا عورت کو چھوئے اور حنفی نقطۂ نظر کو لے لے کہ وضوء سے بچ جائے ، نیز یہی طریقہ دوسرے مسائل میں اختیار کرے تو جائز ہے۔

تیسری رائے

تیسری رائے یہ ہے کہ رُخصتوں کی اتباع اس طور پر جائز ہے کہ تلفیق کی نوبت نہ آئے ، ابن ہمامؒ کے الفاظ میں :

وقيده متأخر بأن لايترتب عليه مايمنعانه ، فمن قلد الشافعي في عدم الدلک ، ومالكا في عدم نقض اللمس بلا شهوة وصلى ، إن كان الوضوء بدلک صحت وإلا بطلت عندهما ۔

بعد کے ایک صاحبِ علم نے قید لگائی ہے کہ دو مجتہدین کی رائے کی پیروی سے ایسی صورت نہ پیدا ہو جائے جس کو بحیثیت مجموعی دونوں منع کرتے ہوں ، جیسے بدن کے نہ مَلنے میں شافعیؒ کی تقلید کی اور بلا شہوت عورت کو چھودینا ناقض وضوء نہیں ، اس میں امام مالکؒ کی تقلید کی ، اور نماز پڑھی تو اگر وضوء میں بدن مَلا تھا تو نماز صحیح ہوگئی ؛ ورنہ دونوں ہی کے نزدیک نماز باطل ہوگئی۔

ابن ہمامؒ کے شارحین نے وضاحت کی ہے کہ یہ شخص متأخر علامہ قرافی مالکیؒ ہیں۔(۲)

(۱) عقدالجيد: ۶۷-۶۸۔ (۲) التقریر والتحبیر : ۳/ ۳۵۲، تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۲۔

عرف وعادت کی بنا پر تغیر

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ عدول کا تعلق ان مسائل سے ہے، جن میں مجتہد کی رائے دلائل وبرہان پر مبنی ہو، اگر کوئی رائے اپنے زمانہ کے عرف اور مصالح پر مبنی ہو اور عادات واحوال بدل جانے کی وجہ سے احکام میں تغیر کو قبول کیا گیا ہو تو وہ عدول ہے ہی نہیں؛ بلکہ یہ دراصل صاحبِ مذہب ہی کے منشاء ومزاج کی رعایت اور پیروی سے ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے متعدد مقامات پر اس سلسلہ میں بڑی نفیس اور عمدہ بحث کی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

> وإفتاء هم بالعفو عن طين الشارع للضرورة وبيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقابلا بيان مقدار ما يشرب ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار مايصيب من الماء واستقراض العجين والخبز بلا وزن وغير ذلک مما بنى على العرف وقد ذكر من ذلک في الأشباه مسائل كثيرة (فهذه) كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان ، أما للعرف ، و إما لقرائن الأحوال ، وكل ذلک غير خارج عن المذهب ؛ لأن صاحب المذهب لوكان في هذالزمان لقال بها ، ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها ۔ (۱)
>
> ضرورت کی بنا پر سڑک کی کیچڑ سے درگذر، بیع وفاء، استصناع، پینے کے پانی کی مقدار بتائے بغیر سقہ سے پانی پینا اور ٹھہرنے کی مدت بتائے بغیر حمام میں داخل ہونا، بلاوزن کئے ہوئے روٹی اور گوندھے

---

(۱) رسم المفتی: ۹۶۔

ہوئے آٹے کا قرض لینا وغیرہ ان احکام میں سے ہے، جو عرف پر مبنی ہیں، اشباہ میں اس نوع کے بہت سے مسائل مذکور ہیں، تو ان سب میں تغیر زمان کے باعث احکام میں تغیر ہوا ہے، یا تو ضرورت کی بنا پر یا عرف کی بنا پر اور یا قرائن احوال کی وجہ سے، ان تمام صورتوں میں مذہب سے خروج نہیں ہوا ہے؛ اس لئے کہ اگر اس زمانہ میں صاحبِ مذہب موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اگر عرف و احوال کا تغیر ان کے زمانہ میں پیش آیا ہوتا تو انھوں نے بھی اس کے خلاف نہیں کہا ہوتا۔

علامہ شامیؒ نے مختلف مواقع سے اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، یہاں ان سب کا نقل کرنا خاصی طوالت کا باعث ہوگا؛ لیکن ان کی ایک عبارت اگر اس موقع پر نقل نہ کی جائے تو موضوع کے ساتھ انصاف کا حق ادا نہ ہو پائے گا، فرماتے ہیں :

فکثیر من الأحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد لبقاء العالم علی أتم نظام و أحسن أحکام ولهذا تری مشائخ المذهب خالفوا مانص علیه المجتهد فی مواضع کثیرة علی ماکان فی زمنه لعلمهم بأنه لوکان فی زمنه لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه۔ (۱)

بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے تبدیل ہوجاتے ہیں؛ کیوں کہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں، اخلاقی مفاسد دَر آتے ہیں، ان حالات میں اگر پہلے ہی حکم کو باقی رکھا جائے تو یہ لوگوں کے لئے مشقت اور ضرر کا باعث ہوگا اور شریعت کے

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۲۵۔

ان بنیادی قواعد کے مغائر ہوگا، جو تخفیف، آسانی اور ضرر و فساد کے دُور کرنے پر مبنی ہیں؛ تا کہ دنیا صحیح نظام اور بہتر طریقہ پر قائم رہے؛ اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ مشائخ نے بہت سے مواقع پر مجتہد کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے، جو انھوں نے اپنے زمانہ میں اختیار کی تھی؛ کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ اگر امام مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ مشائخ قواعد مذہب سے استفادہ کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں۔

یہی بات مالکی مکتبۂ فکر کے ممتاز صاحب نظر فقیہ علامہ قرافیؒ نے اس طرح کہی ہے :

إن إجراء الأحكام التى مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع و جهالة فى الدين ، وكل ماهو فى الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة الى ماتقتضيه العادة المتجددة ، وليس تجديداً للاجتهاد من المقلدين ؛ حتى تشترط فيه أهلية الاجتهاد ؛ بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء فأجمعوا عليها ، نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد ، ألا ترى أنهم لما أجمعوا على أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود ، فإذا كانت العادة معيناً حملنا الإطلاق عليه ، فإذا انتقلت العادة إليه وألغينا الأول لانتقال العادة عنه ، وكذلك الاطلاق فى الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد ، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام فى تلك الابواب ۔ (۱)

(۱) الاحکام فی تمییز الفتاوی: ۲۳۱، السؤال التاسع والثلاثون ۔

جن احکام کی اساس عرف و عادت ہو، ان میں عرف کے تغیر کے باجود ان ہی احکام کو باقی رکھنا اجماع کے خلاف ہے اور دین میں جہالت ہے، شریعت کے وہ تمام احکام جو عرف و عادت پر مبنی ہوں، عرف کے تغیر کے بعد نئے تقاضوں کے مطابق تبدیل ہوجائیں گے، یہ مقلدین کی طرف سے نیا اجتہاد نہیں کہ اس میں اجتہاد کی اہلیت مطلوب ہو؛ بلکہ ایسا قاعدہ ہے جو اہل علم کے اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس پر ان کا اجماع و اتفاق ہے، ہم کسی نئے اجتہاد کے بغیر اس میں ان کی پیروی کر رہے ہیں۔

مقام غور ہے کہ چوں کہ فقہاء نے اس پر اجماع کرلیا ہے کہ معاملات میں ثمن مطلق ہوتو مروج ترین سکہ مراد ہوگا؛ لہٰذا جب عرف ایک متعینہ سکہ کا تھا تو ہم نے اطلاق کو اس پر محمول کیا، پھر جب عرف و عادت میں تبدیلی آئی تو ہم نے اس نئے رواج کے مطابق ثمن کا مصداق متعین کیا اور تبدیلیٔ رواج کی وجہ سے پہلی رائے کو چھوڑ دیا۔

یہی حکم وصیت اور یمین نیز دوسرے فقہی ابواب میں آنے والے مطلق احکام کا ہے کہ وہ عرف پر محمول ہوں گے اور ان ابواب میں بھی عرف کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہوں گے۔

پس عرف اور مصالح زمانہ پر مبنی احکام میں تغیر درحقیقت اپنے مذہب سے عدول نہیں ہے؛ بلکہ اس کے مقصد ومنشاء کی تکمیل ہے۔

مذکورہ آراء پر ایک طائرانہ نظر

یہ بحث اس لئے اہم تھی کہ ''ضرورت'' کے تحت ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف

عدول عموماً کسی مسئلہ خاص میں تنگی کو دور کرنے اور سہولت کو حاصل کرنے کی غرض سے ہوگی ، اب عدول وانتقال اور تلاش وسہولت سے متعلق ان تمام آراء کے سامنے آجانے اور فقہی متون وشروح خصوصیت سے فقہاءِ احناف کی تحریروں کو سامنے رکھ کر خیال ہوتا ہے کہ :

(الف) نہ یہ صحیح ہے کہ کسی معقول سبب کے بغیر عدول جائز ہو؛ اگر چہ کہ کتاب وسنت سے کسی ایک فقہ کی آراء کا تمام مسائل میں التزام ثابت نہیں ؛ لیکن جب تقلید غیر مجتہد کے لئے ایک ضرورت ہے تو ایک فقہ کی آراء میں اپنے آپ کو محدود رکھنا بھی کسی درجہ کم ضروری نہیں ؛ کہ اس کے بغیر بابِ فتنہ کو بند کرنا اور اہل ہویٰ وہوس کو اس بات سے روکنا کہ دین کو کھلواڑ بنالیں، ممکن نہیں۔

(ب) اور نہ یہ صحیح ہے کہ خصوصی حالات میں بھی جزوی عدول جائز نہ ہو؛ کہ یہ اُمت کے ہر دور کے علماء وفقہاء کے تعامل کے بھی خلاف ہے اور کسی دلیل شرعی سے بھی اس کی تائید نہیں ہوتی۔

(ج) اسی طرح مذاہب کی رخصتوں اور آسانیوں پر عمل کرنے کی بے قید اجازت یقیناً دین اور احکام شرعیہ کے ساتھ استخفاف کا دروازہ کھول دے گی ،غور کیا جائے کہ اصحابِ ظواہر کے یہاں چھ منصوص اشیاء کے سوا سود حلال ہے،فقہاء مکہ کی طرف متعہ اور ربا تفاضل کی اجازت منسوب ہے، اہل مدینہ کی طرف عورت سے غیر فطری فعل کے مباح ہونے کی نسبت کی گئی ہے، حنفیہ کے یہاں خمر کے علاوہ دیگر مسکرات میں مسامحت کا پہلو ہے، اگر تتبع رخص مطلق جائز ہو اور کوئی شخص ان شاذ اقوال کا مدعی بن بیٹھے تو اسے کیوں کر روکا جاسکے گا اور کیا اس طرح خود دین کے نام پر دین سے تمسخر وکھلواڑ کا ہتھیار ہاتھ نہ آجائے گا؟

(د) تتبع رخص سے ممانعت پر اجماع کا دعویٰ بھی صحیح نظر نہیں آتا ؛ کیوں کہ فقہاء کی ایک جماعت ہر دور میں اس کے جواز کی قائل ہے۔

اس لئے ان تمام اقوال وآراء کو سامنے رکھ کر خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ ایک فقیہ کی تقلید اور تمام احکام میں اس کی پابندی ضروری ہے؛ البتہ بعض حالات میں جزوی عدول کی گنجائش ہے۔

دوسرے مذہب پر فتویٰ کی کچھ شرطیں

دوسرے مذہب پر فتویٰ کے لئے جو بنیادی شرط ہے وہ یہی ہے :

(۱) اس کا مقصد تشہی اور خواہش نفس کی پیروی نہ ہو۔

(۲) تتبع رُخص سے کام نہ لیا جائے کہ گو مفتی اس میں مخلص ہو؛ لیکن اس بات کا اندیشہ ہے کہ غیر مخلص اور ہوی پرست لوگ اس کو اپنے لئے ہتھیار نہ بنالیں۔

(۳) تلفیق کی وہ صورتیں نہ ہوں جو نادرست ہیں اور جن کا ذکر آگے آئے گا۔

(۴) ایسی رائے کو نہ اختیار کیا جائے جو نص قطعی یا اجماع اُمت کے خلاف ہو، یعنی ایسی صورتیں کہ جن سے قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی چار صورتیں ہیں: اجماع کے خلاف ہو، قواعد مسلّمہ کے خلاف ہو، نص قطعی کے خلاف ہو یا قیاس جلی کے خلاف ہو؛ (۱) کیوں کہ حکم منصوص کے مقابلہ میں مشقت وحرج کا اس طرح اعتبار نہیں کیا جاسکتا کہ نص کا بالکل ہی اہمال ہوجائے اور یہی منشاء ہے فقہاء کی اس بات کا :

المشقة والحرج إنما يعتبر ان في موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه فلا ۔ (۲)

مشقت وحرج ایسے مواقع پر معتبر ہے، جن میں نص موجود نہ ہو، اگر اس کے خلاف نص موجود ہو تو مشقت کا اعتبار نہیں۔

البتہ مشقت وحرج کی وجہ سے نص کے عموم میں تخصیص واستثناء کی گنجائش ہے؛ چنانچہ فقہاء نے "استنزهوا من البول" کے عموم سے دفع حرج کے لئے بلی کے اس پیشاب کو قابل عفو قرار دیا ہے، جو کپڑے میں کردے، (۳) اسی طرح "نهى عن بيع و شرط" سے اس شرط کو مستثنیٰ قرار دیا گیا جو معروف ومروج ہوجائے۔ (۴)

غرض کہ ضرورت کی بناپر ایسے فقہی قول کی طرف عدول کیا جاسکتا ہے جس میں نص کا بالکل اہمال تو نہ ہوتا ہو؛ لیکن تخصیص کی گئی ہو۔

---

(۱) التقریر والتحبیر: ۳/ ۱۱۲۔ (۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/ ۲۷، القاعدة الخامسة، الضرر یزال۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/ ۷۴۔ (۴) البنایة: ۱۱/ ۵۰۶، کتاب المزارعة۔

(۵) اگر کوئی ضرورت تلفیق کے مرکب عمل کی سی کیفیت کی متقاضی نہ ہو تو تلفیق سے بھی بچا جائے اور جس فقہ کی طرف جزوی عدول کیا جائے، اس مسئلہ میں ان کی تمام شرطوں کا لحاظ کیا جائے؛ چنانچہ حصکفیؒ اور شامی وغیرہ نے جہاں از راہ ضرورت ''جمع بین الصلاتین'' کی اجازت دی ہے، وہیں یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ شوافع کی تمام شرائطِ جمع کی بھی رعایت کی جائے، اس طرح ان لوگوں کے اختلاف سے بھی بچا جا سکے گا، جو مطلق تلفیق کو منع کرتے ہیں کہ ''خروج عن الخلاف'' کا مستحب ہونا ایک مستقل اور مسلّم اصل ہے۔

مفتی کیلئے مطلوبہ شرطیں

دوسرے مذہب پر فتویٰ کے لئے مفتی میں وہی عمومی شرطیں مطلوب ہیں، جو عام مسائل و احکام کے متعلق فقہاء نے ذکر کی ہیں، اور ذیل میں ان میں سے اہم شرائط کا ——— جن کی طرف فی زمانہ زیادہ توجہ مطلوب ہے ——— ذکر کیا جاتا ہے :

پہلی ضروری چیز عدالت ہے، یعنی مفتی احکام شریعت کے بارے میں اللہ کا خوف رکھتا ہو، نووی نے اس کو ''ثقة ماموناً متنزهاً عن أسباب الفسق و خوارم المروءة''(۱) سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ :

ينبغي أن يكون المفتي ظاهر الورع مشهوراً بالديانة الظاهرة والصيانة الباهرة۔(۲)

مناسب ہے کہ مفتی ظاہری اعتبار سے بھی متورع ہو اور دیانت واحتیاط میں اپنے درجہ و مقام کے اعتبار سے مشہور ہو۔

فقہ وفتاویٰ سے مناسبت

دوسری اہم شرط یہ ہے کہ وہ فقہ وفتاویٰ سے مناسب حد تک مناسبت رکھتا ہو، اصل میں تو فقہاء مفتی کے لئے شرط اجتہاد بھی لگاتے تھے؛ اسی لئے فقہاء و اُصولیین کی ایک جماعت کے

(۱) شرح المهذب: ۱/۴۱، باب آداب الفتویٰ والمفتی والمستفتی۔ (۲) حوالہ سابق۔

نزدیک غیر مجتہد کے لئے فتویٰ دینا ہی جائز نہیں؛ لیکن بعض علماء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر باوثوق ذرائع سے کسی مجتہد کی رائے اس شخص تک پہنچی ہو تو اس کے لئے اس رائے پر فتویٰ دینا جائز ہے ورنہ نہیں؛(۱) لیکن موجودہ زمانہ میں جو فتاویٰ دیئے جاتے ہیں وہ فتویٰ نہیں؛ بلکہ نقل فتویٰ ہے، اور موجودہ علمی اضمحلال، فکری انحطاط اور اتباع نفس کی بڑھتی ہوئی رَو کے زمانہ میں اس سے زیادہ محفوظ اور کوئی طریقۂ کار نہیں؛ لہٰذا بحالت موجودہ دو باتیں ضروری ہیں :

اول یہ کہ وہ جس فقہ کا مقلد ہو، اس کے احکام سے بخوبی واقف ہو اور اس کے اُصول وجزئیات پر نگاہ رکھتا ہو؛ چنانچہ امام نوویؒ نے غیر مجتہد مفتی کے چار درجے کئے ہیں اور چوتھے درجہ اور اس کی ضروریات کو اس طرح بیان فرمایا ہے :

> الحالة الرابعة : أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته و تحرير اقيسته ، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نقول إمامه و تفريع المجتهدين في مذهبه ، ومايجده منقولا إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به والفتوىٰ به ۔(۲)
>
> چوتھا درجہ یہ ہے کہ مذہب کے احکام اس کو یاد ہوں، ان کو نقل کرتا ہو اور واضح ومشکل احکام میں ان کو سمجھتا ہو؛ لیکن اس کے دلائل کے بیان اور قیاسات کے انضباط میں اس کے یہاں کمزوری پائی جاتی ہو، ایسا شخص اپنے مذہب کی تحریروں یعنی صاحب مذہب کی

(۱) الاحکام فی اُصول الاحکام للآمدی: ۴/۲۴۱۔
(۲) شرح المہذب: ۱/۴۴، باب آداب الفتویٰ والمفتی والمستفتی۔

صراحتوں اور مجتہدین کی تخریجات کی بابت جونقل کرے، اس کے نقل وفتویٰ پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، اگر وہ اپنے مذہب میں کوئی منقول پائے اور وہ جس مسئلہ میں فتویٰ دے رہا ہو، ان دونوں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہ ہو، نیز وہ ایسا ہو کہ معمولی غور وفکر سے سمجھ میں آجاتا ہو تو اس کو اس منقول مسئلہ سے ملحق کرنا اور اس کے مطابق فتویٰ دینا جائز ہے۔

نیز ظاہر ہے کہ مذاہب غیر پر فتویٰ دینے کے لئے یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ جس رائے کی طرف رُجوع کر رہا ہے اس سے پوری طرح واقف اور آگاہ ہو۔

عرف وعادت سے آگہی

یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے عرف و عادت اور احوال سے واقف ہو؛ کیوں کہ بہت سے احکام وہ ہیں جو مستقل حیثیت کے حامل نہیں ہیں؛ بلکہ اپنے زمانہ کے عرف وعادت پر مبنی ہیں؛ چنانچہ امام نوویؒ لکھتے ہیں :

لا يجوز أن يفتى فى الأيمان والإقرار و نحوهما مما يتعلق بالألفاظ إلا ان يكون من أهل بلد اللافظ ، أو متنزلا منزلتهم فى الخبرة بمرادهم من ألفاظهم وعرفهم فيها ـ (۱)

ایمان واقرار اور دوسرے وہ مسائل جو الفاظ سے متعلق ہیں، میں اس شخص کے لئے فتویٰ دینا جائز ہے جو بولنے والے کے شہر کا ہو، یا ان الفاظ کی مراد اور عرف سے اس شہر کے باشندگان کے برابر واقف وآگاہ ہو۔

---

(۱) شرح المہذب: ۱/ ۴۴، فصل فی احکام المفتین۔

اور علامہ شامیؒ کا بیان ہے :

لیس للمفتی ولا للقاضی أن یحکم علی ظاهر المذهب ویترک العرف ۔ (۱)

مفتی اور قاضی کے لئے ظاہر مذہب پر حکم لگانا اور عرف کو نظر انداز کر دینا روا نہیں ۔

ایک اور موقع پر علامہ موصوفؒ لکھتے ہیں :

وکذا المفتی الذی یفتی بالعرف لا بد له من معرفة الزمان و أحوال أهله ، ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام ، وأنه مخالف للنص أولا ؟ ولا بد له من التخرج علی أستاذ ماهر ، ولا یکفیه مجرد حفظ المسائل والدلائل ؛ فإن المجتهد لا بد له من معرفة عادات الناس کما قدمناه فکذا المفتی ۔ (۲)

مفتی جو عرف پر فتویٰ دینے والے مفتی اس کے لئے زمانہ سے آگہی، اہل زمانہ کے احوال سے باخبری اور اس بات کی واقفیت ضروری ہے کہ یہ عرف خاص ہے یا عام؟ اور یہ نص کے خلاف ہے یا نہیں؟ نیز کسی ماہر استاذ کے پاس مشق بھی ضروری ہے ، محض مسائل اور دلائل کا یاد کر لینا کافی نہیں ؛ کیوں کہ مجتہد کے لئے لوگوں کی عادات سے واقف ہونا ضروری ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور یہی حکم مفتی کا ہے۔

اجتماعی غور وفکر ضروری ہے

البتہ چوں کہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ایک نازک مسئلہ ہے اور کافی

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۱۵۔ (۲) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۲۹۔

بحث وفکر کا مقتضی ہے ؛ اس لئے ایسے مسائل میں انفرادی طور پر فتویٰ دینے کے بجائے مناسب ہے کہ علماء اجتماعی طور پر غور وفکر کے ذریعہ اس بارے میں فیصلہ کریں، یہ بات زیادہ قرین احتیاط اور قرین صواب ہوگی، امام ابوحنیفہؒ اور مدینہ کے فقہائے سبعہ کا مسائل فقہیہ پر اجتماعی غور وخوض ایک تاریخی حقیقت ہے اور ہر دور کے علماء کے لئے مشعل راہ کا درجہ رکھتا ہے کہ یہ طریقہ محفوظ و مامون بھی ہے اور قرین احتیاط بھی؛ البتہ اس کے لئے علماء کے اتفاق کی قید لگانا غالباً ایسی شرط ہوگی جس کو جوئے شیر لانے کے مرادف کہنے کی جسارت کہا جائے تو عجیب نہیں!!

عوام کیلئے بطور خود عدول جائز نہیں

اربابِ فقہ وفتاویٰ سے رُجوع کئے بغیر عوام کے لئے بطور خود دوسرے مذاہب پر عمل کرنا جائز نہیں؛ کہ اس سے ہویٰ وہوس کا ایسا چوپٹ دروازہ کھل جائے گا، جس پر بند باندھنا مشکل ہو جائے گا، شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں :

> إعلم أن العامي الصرف ليس له مذهب معين و إنما مذهبه فتوى المفتي ، في البحر الرائق : لو احتجم أو اغتاب فظن أنه يفطره ثم أكل إن لم يستفت فقيهاً ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة ؛ لانه مجرد جهل ، وإنه ليس بعذر في دار الإسلام ، وإن استفتى فقيهاً فأفتاه لا كفارة عليه ؛ لأن العامي يجب عليه تقليد العالم إذا يعتمد على فتواه فكان معذوراً فيما عمل و إن كان المفتي مخطئاً فيما أفتى ۔ (۱)
>
> جان لو کہ عامیِ محض کا کوئی معین مذہب نہیں ہے، اس کا مذہب مفتی کا قول ہے، البحر الرائق میں ہے کہ اگر پچھنا لگوایا یا غیبت کی اور گمان کیا کہ اس کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ گیا؛ چنانچہ کھالیا، تو اگر کسی فقیہ سے دریافت نہیں کیا اور نہ اس کو اس مسئلہ کی اطلاع پہنچی تو اس پر

(۱) عقد الجید : ۷۷-۷۶، فصل فی العامی ۔

کفارہ واجب ہوگا؛ اس لئے کہ یہ نرا جہل ہے اور دارالاسلام میں یہ عذر معتبر نہیں، اور اگر کسی فقیہ سے استفسار کیا اور اس نے ایسا ہی فتویٰ دیا تو اب اس پر کفارہ نہیں؛ اس لئے کہ عامی پر عالم کی تقلید واجب ہے، تو اگر وہ عالم کے فتویٰ پر اعتماد کرتا ہے تو وہ اپنے عمل میں معذور ہے، گو کہ مفتی نے فتویٰ دینے میں غلطی کی ہے۔

ائمۂ اربعہ کے مذاہب سے خروج

نیز یہ بات بھی اہم ہے کہ اہل علم کے لئے بھی ائمہ اربعہ کے مذاہب سے باہر نکلنا فتنہ وہوس کے اس دور میں مناسب نظر نہیں آتا ہے، ابن ہمام کی وسیع المشربی اور فراخ چشمی اہل علم کی نگاہ سے مخفی نہیں؛ لیکن وہ اور ان کے تلمیذ رشید ابن امیر الحاجؒ بھی اسی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

(وعلى هذا ما ذكر بعض المتاخرين) وهو ابن الصلاح (منع تقليد غير) الائمة (الاربعة) ابى حنيفه ومالک والشافعی واحمد لانضباط مذاهبهم وتقليد مسائلهم وتخصيص عمومها و تحرير شروطها إلىٰ غير ذلک ولم يدر مثله فى غيرهم من المجتهدين الآن لانقراض اتباعهم ، وحاصل هذا انه امتنع تقليد غير هٰؤلاء الأئمة لتعذر نقل حقيقة مذهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لأنه لا يقلد وهو صحيح ۔(۱)

اسی بنا پر بعض متاخرین یعنی ابن صلاحؒ نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ کی تقلید ممنوع ہے؛ کیوں کہ ان ائمہ کے مذاہب منضبط

---

(۱) التقریر والتحبیر: ۳/۳۵۴۔

ہیں ، مسائل بہ قید تحریر ہیں ، عمومات کی تخصیص اور شرائط کی تنقیح وغیرہ کا کام ہو چکا ہے ، اب تک دوسرے مجتہدین کے معاملہ میں ایسا نہیں ہو پایا ہے ؛ کیوں کہ ان کے متبعین نہیں رہے ، اس کا حاصل یہ ہے کہ ان ائمہ کے علاوہ دوسروں کی تقلید کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان کے حقیقی مذہب کا نقل کرنا دشوار ہے اور ان کا ثبوت نہیں ، اس لئے نہیں کہ وہ قابل تقلید نہیں ہیں ، یہی صحیح ہے ۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ جیسے معتدل الفکر اور مسلکی تعصّبات سے ماوراء شخصیت نے بھی مذاہب اربعہ کو بڑی مصلحتوں کا حامل قرار دیا ہے ؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

منها : أن هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة من يعتد منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا ، وفى ذلک من المصالح مالا يخفى ، لا سيما فى هذه الأيام التى قصرت فيها الهمم جداً واشربت النفوس الهوى وأعجب كل ذى رأى برأيه ۔ (۱)

من جملہ مصالح کے یہ ہے کہ ان مدون ومرتب چاروں مذاہب پر امت اور اُمت کے معتد بہ لوگوں کا اتفاق ہو گیا ہے اور وہ آج تک ان مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر متفق ہیں ، اس میں ایسی مصلحتیں ہیں جو مخفی نہیں ، بالخصوص فی زمانہ ؛ کہ ہمتیں بہت کوتاہ ہیں ، لوگ مبتلائے ہوس ہیں اور ہر صاحب رائے اپنی رائے کے بارے میں عُجب کا شکار ہے ۔

اس لئے عمومی طور پر مذاہب اربعہ سے باہر نکلنا مناسب نہیں ؛ البتہ اگر کسی مسئلہ میں حرج شدید ہو اور ائمہ اربعہ کی فقہ سے باہر سلف صالحین میں کوئی معتبر ومقبول شخصیت ایسی

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ : ۱ / ۳۶۷ ، باب حکایۃ حال الناس قبل المائۃ الرابعۃ وبعدھا ۔

رائے رکھتی ہو جس سے حرج دفع ہوسکتا ہو، نیز مسئلہ اجتہادی ہو تو علماء اور ارباب افتاء اجتماعی فیصلہ کے ذریعہ ایسی رائے سے فائدہ اُٹھاسکتے ہیں ؛ کیوں کہ دوسرے فقہاء کی اتباع سے روکنے کا منشاء محض یہ ہے کہ دوسرے لوگوں کی رائے صحیح طور پر ہم تک پہنچ نہیں پائی ہے؛ اس لئے نہیں کہ ان کی رائے نا قابل اعتناء ہے؛ چنانچہ اوپر ائمہ اربعہ میں تقلید کے انحصار کے سلسلہ میں ابن ہمامؒ کی جو صراحت گذری ہے، اس پر ابن امیر الحاجؒ کا تبصرہ یہی ہے کہ یہ ممانعت اسی وجہ سے ہے کہ ان کے مذاہب صحیح طور پر ثابت نہیں ہیں، آگے لکھتے ہیں :

> و إلا فمعلوم أنه لا يشترط أن يكون للمجتهد مذهب مدون وأنه لا يلزم احداً أن يتمذهب بمذهب أحد الائمة بحيث يأخذ بأقواله كلها ويدع اقوال غيره كما قدمناه بابلغ من هذا ، ومن ههنا قال القرافی : انعقد الاجماع على من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر ـ (۱)
>
> ورنہ تو معلوم ہے کہ مجتہد کے لئے مدون مذہب کا ہونا ضروری نہیں، اور نہ کسی پر یہ لازم ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ایک کے مذہب کو اس کے تمام اقوال سمیت لیا جائے اور دوسرے کی آراء چھوڑ دی جائیں، اس سے پہلے ہم اس کو بہتر طور پر ذکر کر آئے ہیں ؛ اسی لئے قرافی نے کہا ہے کہ نومسلم کے حق میں اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وہ بلا قید و پابندی جس عالم کی چاہے تقلید کرے۔

قولِ مرجوح پر فتویٰ

اسی طرح ضرورت کے مواقع پر اپنے مذہب کے ضعیف اقوال پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے؛ چنانچہ اس بات پر کہ قول مرجوح پر فتویٰ نہیں دیا جاسکتا، علامہ ابن عابدین شامیؒ ان الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں :

(۱) التقریر والتحبیر : ۳/ ۳۵۴۔

قلت : لكن هذا فى غير موضع الضرورة ، فقد ذكر فى حيض البحر فى بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة ، ثم قال : و فى المعراج عن فخر الأئمة : لو افتى مفتى بشئ من هذه الأقوال فى مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً ، وكذا قول ابى يوسف فى المنى إذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف وأجازوا العمل به للمسافرو الضعيف الذى خاف الريبة كما سيأتى فى محله ، وذلک من مواضع الضرورة ۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ ان مواقع کے لئے جہاں ضرورت نہیں ہو، بحر کی کتاب الحیض میں ''الوان دم'' کی بحث میں چند ضعیف اقوال نقل کئے ہیں، پھر کہا ہے: ''معراج'' میں فخر الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مفتی ضرورت کے موقع پر ان اقوال میں سے کسی پر ازراہ سہولت فتویٰ دے تو یہ بہتر ہوگا، منی کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کی رائے کہ فتور شہوت کے بعد منی نکلنے سے غسل واجب نہ ہوگا ضعیف ہے، مگر فقہاء نے مسافر اور ایسے مہمان کے لئے اس کی اجازت دی ہے جو اتہام کا اندیشہ رکھتا ہو —— اپنی جگہ یہ بحث آئے گی —— اور یہ مواقع ضرورت میں سے ہے۔

اسی طرح ''تضمینِ ساعی'' کے قائل امام زفرؒ ہیں اور امام زفرؒ کا قول ائمہ ثلاثہ کے مقابل مقبول نہیں، مگر ازراہ ضرورت فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا؛ چنانچہ فقہاء حنفیہ کے یہاں اس کی مختلف نظیریں موجود ہیں کہ ظاہر روایت اور مذہب کے قوی تر قول کو چھوڑ کر ضرورتاً غیر راجح اور ضعیف قول کو اختیار کیا گیا ہے، مثلاً خود طاعت پر اُجرت ہی کے مسئلہ کو لے لیجئے کہ امام صاحبؒ

(۱) شامی: ۱/۵۱، مقدمہ۔

اور صاحبینؒ اس کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں اور مشائخ ائمہ ثلاثہ کے متفقہ قول سے تجاوز کو منع کرتے ہیں، پھر بھی از راہ ضرورت اس سے عدول کو گوارا کیا گیا، عرف و عادت کی بنا پر جن احکام میں تغیر کو قبول کیا گیا ہے، وہ سب قریب قریب اسی زمرہ میں آتے ہیں کہ بعض دفعہ قول ضعیف پر اور بعض اوقات امام صاحب اور امام صاحب کے تلامذہ کے مقابل متأخرین اور مشائخ کے قول کو فتاویٰ کے لئے اختیار کیا گیا ہے۔

خلاصۂ بحث

پس ان تفصیلات کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے :

۱- (الف) دوسرے مذہب پر فتویٰ کی اجازت خصوصی حالات میں بر بناء ضرورت ہوگی۔

(ب) افتاء بمذ ہب الغیر کے مسئلہ میں ضرورت سے مراد نہ اضطرار ہے اور نہ وہ ضرورت جس کو فقہاء حاجت اور تحسین کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں؛ بلکہ ضرورت سے مراد معمول سے زیادہ مشقت ہے، جس میں اصطلاحی اعتبار سے ضرورت و حاجت دونوں ہی صورتیں شامل ہیں۔

(ج) ضرورت عامہ کا بھی اعتبار ہے اور ضرورت خاصہ کا بھی؛ البتہ ضرورت عامہ میں نسبتاً کم درجہ کی مشقت بھی مؤثر ہوا کرتی ہے اور ضرورت خاصہ میں مقابلتہً زیادہ درجہ کی مشقت کی صورت میں عدول کیا جاسکتا ہے۔

(د) ضرورت کی بناء پر عدول عبادات و معاملات دونوں ہی میں کیا گیا ہے؛ لیکن عبادات کی بنیاد نصوص پر ہے اور معاملات کی مصالح پر، نیز عبادات میں مشقت مطلوب ہے اور معاملات میں محرماتِ شرعیہ سے بچتے ہوئے سہولت مقصود ہے؛ اس لئے عبادات میں عدول کی حاجت کم ہوتی ہے، معاملات میں زیادہ؛ لہٰذا معاملات میں عدول کی گنجائش نسبتاً زیادہ ہے۔

(ہ) ضرورت عامہ کی تعیین عرف عام کی تعریف سے کی جاسکتی ہے، جو ضرورت مختلف طبقات اور گروہوں کو شامل ہو، وہ 'ضرورت عامہ' ہے، اور افراد نیز کسی خاص طبقہ و پیشہ جیسے تجار یا مدرسین کی ضرورت 'ضرورت خاصہ' کہلائے گی۔

۲- افتاء بمذہب الغیر کے لئے کچھ بنیادی شرطیں حسب ذیل ہیں :

(۱) حلِ ضرورت مقصود ہو، محض تشہی نہ ہو۔

(۲) بلاضرورت تتبع رخص سے کام نہ لیا جائے۔

(۳) تلفیق کی نادرست صورتیں نہ ہوں۔(۱)

(۴) جس رائے کی طرف عدول کیا جائے، وہ نص قطعی یا اجماع اُمت کے خلاف نہ ہو۔

۳- مفتی کے لئے حسب ذیل چیزیں ضروری ہیں :

(۱) دیانت وتقویٰ۔

(۲) اپنی فقہ اور جس مسئلہ میں عدول کر رہا ہے، اس میں دوسری فقہ کی تفصیلات سے کماحقہ واقفیت۔

(۳) افتاء بمذہب الغیر کے لئے اجتماعی غور وفکر اور فیصلہ ضروری ہے۔

۴- عوام کے لئے بطور خود عدول جائز نہیں، عدول کا فیصلہ کرنا ارباب فقہ وفتاویٰ کا کام ہے۔

۵- ایک ہی عمل میں مختلف فقہاء کی آراء کو اس طرح اختیار کرنا کہ بحیثیت مجموعی وہ عمل ان میں سے کسی کے نزدیک بھی درست قرار نہ پاتا ہو، تلفیق ہے۔

(الف) تلفیق کی درج ذیل جائز وناجائز صورتیں ہیں :

(۱) دو مختلف عمل میں فقہاء کی رائے قبول کی جائے، جیسے کپڑے کی طہارت میں فقہ شافعی پر عمل کیا جائے اور نماز کی ادائے گی میں فقہ حنفی پر، یہ صورت جائز ہے۔

(۲) تلفیق کے ناجائز ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ پہلے عمل کا اثر باقی ہو، اگر پہلے عمل کا اثر ختم ہو گیا تو اب تلفیق کا تحقق نہیں ہوگا۔

(۳) عمل کے بعد اس مسئلہ میں عدول جائز نہیں۔

---

(۱) اسی مجموعہ میں تلفیق پر ایک مستقل مضمون شامل ہے، جس میں تلفیق کی درست ونادرست صورتیں واضح کی گئی ہیں۔

(۴) اس طرح عدول کرنا کہ وہ قضاء قاضی کے ٹوٹ جانے کو مستلزم ہو، جائز نہیں۔

(۵) مرکب عمل میں کسی ایسی رائے کی طرف عدول جو نص قطعی، اجماع اُمت اور قیاس جلی کے خلاف ہو، جائز نہیں۔

(۶) تتبع رخص کا جذبہ کارفرما ہو، ایسی تلفیق بھی جائز نہیں۔

اگر یہ صورتیں موجود نہ ہوں تو ضرورت کے مواقع پر ارباب افتاء کے اجتماعی فیصلہ سے تلفیق کی گنجائش ہے جیسا کہ ابن ہمامؒ اور اکثر اُصولیین کی رائے ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

● ● ●

تلفیق کی جائز و ناجائز صورتیں

لفق کے لغوی معنی ملانے کے ہیں، کپڑوں کے بارے میں کہا جاتا ہے:
''لفقت الثوب'' یعنی ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے سے ملا کر سی دیا۔(۱)
اصطلاح میں تلفیق سے مراد ایک ہی عمل میں مختلف فقہاء کی آراء کو اس طرح اختیار کرنا ہے کہ بہ حیثیت مجموعی وہ عمل ان میں سے کسی کے نزدیک بھی درست قرار نہ پاتا ہو:

القیام بعمل یجمع فیه بین عدة مذاهب حتی لایمکن اعتبار هذا العمل صحیحاً فی أی مذهب من المذاهب ۔ (۲)

جیسے وضوء میں اعضاء کو بلا ترتیب دھوئے اور اس میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو اختیار کرے کہ حنفیہ کے یہاں ترتیب واجب نہیں ہے اور نکسیر پھوٹ جائے پھر بھی اعادۂ وضوء نہ کرے اور اس میں امام شافعیؒ کی رائے اختیار کرلے، اگر دو مسئلوں میں دو مختلف فقہاء کی رائے اختیار کی تو اس کا شمار تلفیق میں نہ ہوگا، جیسے فقہ شافعیؒ کے مطابق کپڑے پاک کئے اور فقہ حنفی کے مطابق نماز ادا کی:

لا فی مسئلتین کما إذا طهر الثوب بمذهب الشافعی وصلی بمذهب أبی حنیفة ۔(۳)

اسی طرح وضوء میں اعضاء کو ملنا امام مالکؒ کے یہاں فرض ہے، امام شافعیؒ کے یہاں فرض نہیں ہے اور عورت کو بلا شہوت چھولینا امام شافعیؒ کے یہاں ناقض وضوء ہے، امام مالکؒ کے

(۱) لسان العرب: ۱۰/ ۳۳۰، مجمع البحرین: ۵/ ۲۳۳۔
(۲) معجم لغة الفقہاء: ۱۴۴ (۳) عقد الجید: ۶۲

نزدیک نہیں ہے، اب کوئی شخص اعضاءِ وضوء کو مَلے بغیر دھوئے اور کہے کہ وہ شوافع کی رائے پر عمل کررہا ہے، اور عورت کو بلاشہوت چھولے اور وضو نہ کرے کہ وہ مالکیہ کی رائے اختیار کرتا ہے تو اب بحیثیت مجموعی اس کا وضوء نہ مالکیہ کے یہاں درست ہوا اور نہ شوافع کے یہاں باقی رہا، امام شافعیؒ کے یہاں بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی شرکت کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بغیر ولی کے وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی ضروری ہے، امام مالکؒ کے یہاں ضروری نہیں، امام مالکؒ کے ہاں مہر نہ دینے کی شرط لگادی جائے تو نکاح درست نہیں ہوگا، احناف وشوافع کے یہاں ہوجائے گا، اب اگر ایک شخص بغیر ولی کے بغیر گواہوں کے اور بغیر مہر کے نکاح کرتا ہے اور ہر مسئلہ میں اس فقیہ کی رائے قبول کرتا ہے، جس کی رو سے اس کا نکاح درست ہوجائے، تو یہ ''تلفیق'' ہے۔

تلفیق کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ پہلے عمل کا اثر باقی ہو، اگر پہلے عمل کا اثر ختم ہوجائے تو یہ تلفیق نہیں ہے، جیسے ایک دن ایک فقیہ کے مسلک پر نماز ظہر ادا کی اور دوسرے دن دوسرے فقیہ کے مسلک پر، تو یہ تلفیق نہیں ہے۔(۱)

تلفیق کے مانعین

ساتویں صدی ہجری سے پہلے فقہاء کے ہاں تلفیق کا ذکر نہیں ملتا، دسویں صدی ہجری کے بعد کے فقہاء ہی نے اس کا ذکر کیا ہے، (۲) حافظ ابن حجرؒ نے تلفیق کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، (۳) ـــ حصکفیؒ بھی اس پر اجماع کے مدعی ہیں، ''**الحکم الملفق باطل بالإجماع**'' اور علامہ شامیؒ بھی اس کے مؤید ہیں، حصکفیؒ کی اس عبارت پر کہتے ہیں :

> **المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحة ، مثاله متوضئ سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلی ، فإن**

---

(۱) ردالمحتار: ۱/۵۱۔

(۲) اُصول الفقہ الاسلامی: ۲/۱۱۴۲ (ڈاکٹر زحیلی)۔

(۳) حوالہ مذکورہ۔

صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعي والحنفي ، والتلفيق باطل فصحته منتفية ۔ (۱)
حکم سے مراد 'حکم وضعی' ہے، جیسے صحیح و درست ہونا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک باوضوء شخص کے جسم سے خون بہہ پڑے اور وہ کسی عورت کو بھی چھولے پھر نماز ادا کرے، تو اس کی نماز کی صحت شافعی اور حنفی مذہب سے تلفیق شدہ ہے اور تلفیق باطل ہے ؛ لہٰذا اس کی نماز درست نہیں ہوگی ۔

عام فقہاء مالکیہ کی شدت کے برخلاف گو ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف جزوی انتقال کی بابت قرافیؒ کے یہاں کشادہ چشمی پائی جاتی ہے، مگر تلفیق کی صورت کو وہ بھی منع کرتے ہیں، (۲) ڈاکٹر زحیلیؒ نے یہی قول فقہاء شوافع میں شیخ علی جہوریؒ سے نقل کیا ہے، (۳) یہی رائے رویانیؒ اور ابن دقیق العیدؒ جیسے مایۂ ناز فقہاء کی بھی ہے ۔ (۴)

تلفیق کی ممانعت پر ان حضرات کی دو دلیلیں ہیں، اول تو وہی کہ تلفیق کے ممنوع ہونے پر اُمت کا اجماع ہے، جیسا کہ ابن حجرؒ اور حصکفیؒ کی تحریریں گذر چکیں، دوسرے یہ کہ تلفیق کی صورت میں خرق اجماع لازم آتا ہے ؛ کیوں کہ اگر ایک شخص وضوء کے بعد مس مرأۃ (عورت کو چھونے) کا مرتکب ہوا اور فقہ حنفی پر عمل کرتے ہوئے وضوء کا اعادہ نہ کرے، اور نکسیر پھوٹ پڑے اور اس کے لئے وضوء نہ کرے، کہ اس مسئلہ میں اس نے فقہ شافعی پر عمل کیا ہے تو اس طرح وہ ایسے وضوء کے قائم رہنے پر اصرار کر رہا ہے، جس کے نہ احناف قائل ہیں اور نہ شوافع، اس طرح گویا وضوء کے باقی نہ رہنے پر اجماع ہے اور یہ تلفیق کے ذریعہ اجماع کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو رہا ہے ۔

---

(۱) ردالمحتار: ۱/۵۱، مقدمہ ۔
(۲) تیسیر التحریر: ۴/۲۵۴ ۔
(۳) أصول الفقہ الاسلامی: ۲/۱۱۴۳ ۔
(۴) التقریر والتحبیر: ۳/۳۵۲ ۔

جواز کے قائلین

جو لوگ تقلیدِ شخصی کو لازم قرار نہیں دیتے اور بلا کسی سبب خاص کے بھی جزوی انتقال کو درست قرار دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے یہاں تلفیق میں چنداں قباحت نہیں، ابن ہمامؒ اس نقطۂ نظر کے بڑے وکیل ہیں اور ان کے شاگرد امیر بادشاہؒ نے مانعین کی دلیل کا رد کیا ہے، ابن نجیمؒ بھی چوں کہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کو درست سمجھتے ہیں؛ اس لئے ان کا بھی تلفیق کو جائز قرار دینا عجیب نہیں؛ لیکن ابن نجیمؒ نے ایک مسئلہ میں فتاویٰ بزازیہ سے ایسی رائے نقل کی ہے جو صاحبؒ بزازیہ کے نزدیک بھی تلفیق کے جواز کو ظاہر کرتی ہے؛ چنانچہ پہلے وقف کے مسئلہ میں اپنی رائے لکھتے ہیں :

> ویمکن أن توخذ صحة الاستبدال من قول أبي یوسف وصحة البیع بغبن فاحش من قول أبي حنیفة بناء علی جواز صحة التعلیق فی الحکم من قولین ۔
>
> ممکن ہے کہ وقف کی تبدیلی کا صحیح ہونا قاضی ابو یوسفؒ کے قول سے اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کا صحیح ہونا امام ابوحنیفہؒ کے قول سے اخذ کیا جائے، اس بناء پر کہ جائز ہے کہ دو قول سے حکم لے کر تعلیق کو درست کیا جائے۔

پھر اس مرکّب مسئلہ کی تقویت کے لئے کہتے ہیں :

> قال فی الفتاویٰ البزازیة من کتاب الصلاة من فصل زلة القاری : ومن علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القرأة آخذاً بمذهب الإمام الشافعي ، فقال الباقوهجی مذهبه من غیر الفاتحة فقال اخذت من مذهبه للاطلاق و ترکت القید لما تقرر فی کلام محمد أن المجتهد یتبع الدلیل لا

القائل حتى صح القضاء بصحة النكاح بعبارة النساء على الغائب انتهى ۔ (۱)

بزازیہ کی 'کتاب الصلوٰۃ ،فصل زلۃ القاری' میں ہے کہ بعض علماء خوارزم نے امام شافعیؒ کے مذہب کو قبول کر کے قراءت قرآن میں خطا کو موجب فساد نہیں مانا ہے، پس باقوبجی نے کہا کہ امام شافعیؒ کی یہ رائے سورۂ فاتحہ کے علاوہ میں ہے؛ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ میں نے مطلق قرأت کے متعلق ان کا مذہب لے لیا اور سورۂ فاتحہ کے علاوہ کی قید ترک کردی؛ کیوں کہ امام محمدؒ کے کلام میں ثابت ہو چکا ہے کہ مجتہد دلیل کی پیروی کرتا ہے نہ کہ صاحب قول کی؛ چنانچہ ولی کے غائب ہونے کی صورت میں عورتوں کی عبارت سے نکاح کی صحت کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے (حالاں کہ امام شافعیؒ کے ہاں عورتوں کی عبارت سے نکاح نہیں ہوتا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شخص غائب کے خلاف قضاء جائز نہیں)۔

علامہ شامیؒ نے ''تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ'' میں شیخ طرطوسیؒ اور علامہ ابوسعود حنفیؒ سے تلفیق کا جواز نقل کیا ہے، (۲) اور تو اور خود مالکیہ میں ابن عرفہؒ اور علامہ عدویؒ سے تلفیق کا جواز منقول ہے، (۳) شفشاونیؒ بھی جائز کہتے ہیں، اور بیجوریؒ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، (۴) ہمارے علماء ہند میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا رجحان بھی تلفیق کے جواز کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ (۵)

مانعین کے دلائل پر ایک نظر

جہاں تک تلفیق کے عدم جواز پر ابن حجرؒ اور حصکفیؒ کا دعویٰ اجماع کی بات ہے تو اس

(۱) رسائل ابن نجیم: ۲۴، الرسالۃ الثانیۃ والثلاثون فی صورۃ بیع الوقف۔

(۲) اُصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/ ۱۱۴۷۔

(۳) حاشیۃ دسوقی علی الشرح الکبیر: ۱/ ۲۰، مقدمہ۔

(۴) اُصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/ ۱۱۴۸۔

(۵) عقد الجید ۶۳۔

اجماع کا حال اب محتاج اظہار نہیں رہا کہ اجماع مجتہدین کا معتبر ہے نہ کہ مقلدین کا؛ چنانچہ بزدویؒ کہتے ہیں :

أهلية الإجماع إنما تثبت بأهلية الكرامة ... وذلك أی ثبوت الأهلية من كل مشكل مجتهد ليس فيه هوى أی بدعة ولا فسق ۔(۱)

اجماع کی اہلیت اس شخص کے حق میں ثابت ہوتی ہے جو کرامت کا اہل ہو اور یہ ہر اس مجتہد کو حاصل ہے جس میں خواہش نفس کی پیروی اور فسق نہ ہو۔

اور مسئلہ تلفیق پر گفتگو ہی باب اجتہاد بند ہونے کے صدیوں بعد شروع ہوئی ہے، دوسرے : اس کے بعد کے ادوار میں جس بات کو ابن ہمامؒ وابن نجیمؒ جیسے اساطین فقہاء اور مختلف دبستانِ فقہ کے اکابر علماء نے رد کیا ہو اور جس کے مجوزین کی فہرست بھی قریب قریب اسی قدر طویل ہو جتنی مانعین کی، اس کو کیوں کر خلاف اجماع کہا جا سکتا ہے؟

رہ گئی خرق اجماع کی بات، تو مانعین تلفیق کی اس دلیل پر مجوزین نے بحث کی ہے، ابن امیر الحاجؒ نے اس ذیل میں رویانی کا کلام اور اس پر قرافی کی جو گرفت نقل کی ہے، وہ قابل ملاحظہ ہے، فرماتے ہیں :

وقال الرؤياني : يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها بثلاثة شروط : أن لايجمع بينهما على صورة تخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداق ولا ولی وشهود ؛ فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد ، وأن يعتقد فی من يقلده الفضل بوصول اخباره إليه ولا يقلد أميافی عماية ، وألا يتبع رخص المذاهب ، وتعقب القرافی هذا بأنه إن أراد ما ينقض فيه قضاء

(۱) کشف الاسرار علی البزدوی : ۴ / ۴۴۳، باب اہلیۃ الاجماع۔

القاضي وهو أربعة : ما خالف الإجماع اوالقواعد أو النص أو القياس الجلي فهو حسن ... و إن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيفما كان، يلزمه أن يكون من قلد مالكاً في المياه والأوراث و ترك الألفاظ في العقود مخالف لتقوى الله وليس كذلك ، وتعقب الأول بأن الجمع المذكور ليس بضائر فإن مالكا مثلا لم يقل إن من قلد الشافعي في عدم الصداق إن نكاحه باطل ، و إلالزم أن تكون أنكحة الشافعية عنده باطلة ، ولم يقل الشافعية أن من قلد مالكا في عدم الشهود إن نكاحه باطل ، و إلالزم أن تكون أنكحة المالكية بلا شهود عنده باطلة ۔ (۱)

رؤیانیؒ کا خیال ہے کہ مذاہب کی تقلید اور ان کی طرف عدول تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے: دونوں کا مجموعہ خلاف اجماع صورت اختیار نہ کرتا ہو، جیسے بلا مہر، بلا ولی اور بلا گواہان نکاح کیا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس صورت کے جواز کا قائل نہیں ہے ، دوسرے: جس کی تقلید کرے، اس کے بارے میں احادیث تک رسائی میں تفوق وفضل کا عقیدہ رکھتا ہو اور اندھے پن میں کسی اُمی کی تقلید نہ کر بیٹھے، تیسرے: مذاہب کی سہولت کی تلاش وتتبع مقصود نہ ہو — قرافیؒ نے اس پر استدراک کیا ہے کہ اگر مقصود تتبع رخص کی ایسی صورت کو منع کرنا ہو جس میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے اور وہ چار صورتیں ہیں کہ حکمِ قاضی اجماع، قواعد مسلمہ، نص یا قیاس جلی کے خلاف ہو تو یہ بہتر ہے، ......اور اگر رُخص سے مراد یہ ہو کہ

(۱) التقریر والتحبیر: ۳/۳۵۲۔

جس میں مکلف کے لئے سہولت ہو،خواہ کوئی سی بھی رخصت ہوتو پھر تو لازم آئے گا کہ پانی، جانوروں کے فضلہ اور معاملات میں الفاظ کے ترک کئے جانے کے مسائل میں امام مالک کی تقلید خلاف تقویٰ ٹھہرے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے —— اور پہلی شرط پر یہ تنقید کی ہے کہ (کسی مرکب صورت کے درست نہ ہونے پر) مذکورہ اتفاق مضر نہیں ؛ کیوں کہ مثلاً امام مالکؒ یہ نہیں کہتے کہ جس نے مہر کے نہ ہونے میں امام شافعیؒ کی تقلید کی اس کا نکاح باطل ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ شوافع کے نکاح ان کی نگاہ میں باطل ٹھہریں ، اور نہ ہی شوافع یہ کہتے ہیں کہ گواہان کے نہ ہونے میں جس نے امام مالکؒ کی تقلید کی ، اس کا نکاح باطل ہے، ورنہ تو شوافع کی نظر میں مالکیہ کے نکاح باطل ٹھہریں گے۔

تاہم خود ابن امیر الحاجؒ کا رجحان رؤیانی کی طرف ہے؛ چنانچہ قرافیؒ کی تنقید ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں :

لكن في هذا التوجيه نظر غير خاف ـ (۱)

لیکن اس تنقید میں نظر ہے، جو مخفی نہیں ہے۔

اب ابن ہمامؒ کے دوسرے شاگرد امیر بادشاہؒ کا تبصرہ بھی مانعین تلفیق کی اس دلیل پر دیکھ لیجئے ،فرماتے ہیں :

هذا الفارق لا نسلم أن يكون موجبا للحكم بالبطلان وكيف نسلم والمخالفة في بعض الشروط أهون من المخالفة في الجميع فيلزم الحكم بالصحة في الأهون بالطريق الأولى ؟ ومن يدعي وجود فارق أو وجود دليل

(۱) التقریر والتحبیر :۳/ ۳۵۳۔

آخر علی بطلان صورة التلفیق علی خلاف الصورة الاولی فعلیه بالبرهان ، فان قلت : لا نسلم کون المخالفة فی البعض أهون من المخالفة فی الکل ؛ لان المخالف فی الکل تتبع مجتهداً واحدا فی جمیع مایتوقف علیه صحة العمل وههنا لم یتبع واحداً ، قلت : هذا إنما یتم لک إذا کان معک دلیل من نص أو إجماع أو قیاس قوی یدل علی أن العمل إذا کان له شروط یجب علی المقلد اتباع مجتهد واحد فی جمیع مایتوقف علیه ذلک ، فأت به إن کنت من الصادقین ۔ (۱)

یہ ایسا فارق نہیں جسے ہم حکم کے لئے موجبِ بطلان تسلیم کرلیں ، اورہم کیوں کر یہ تسلیم کرسکتے ہیں، جب کہ بعض شرطوں میں اختلاف کل میں اختلاف سے کمتر ہے؛ لہٰذا اس کمتر میں بدرجہ اولیٰ صحت کا حکم لگانا ضروری ہوگا ، اگر کوئی وجہ فرق یا پہلی صورت کے برخلاف تلفیق کے باطل ہونے پر کوئی دلیل رکھتا ہوتو اسے ضرور پیش کرنا چاہئے ، اگر تم یہ کہو کہ ہمیں بعض احکام میں اختلاف کا تمام احکام میں اختلاف کے مقابلہ کمتر ہونا تسلیم نہیں ؛ اس لئے کہ تمام احکام میں اختلاف کی صورت میں وہ ان تمام اُمور میں ایک ہی مجتہد کا پیرو رہتا ہے جن پر عمل کا صحیح ہونا موقوف ہے ، اور یہاں اس نے ایک ہی مجتہد کی اتباع نہیں کی ہے — تو میں کہوں گا کہ یہ بات اسی وقت ہوسکتی ہے کہ تمہارے پاس نص، اجماع یا قیاس قوی کی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو بتائے کہ اگر ایک عمل کے لئے کئی

(۱) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۵۔

شرطیں ہوں تو مقلد پر اس عمل کے تمام لوازم میں ایک ہی مجتہد کی اتباع ضروری ہے، تو اگر واقعی ایسی کوئی دلیل تمہارے پاس موجود ہے تو پیش کرو تو سہی، اگر تم سچے ہو۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس مسئلہ پر یوں بحث کی ہے :

ومنهم من قال لايلفق بحيث يترك حقيقة ممتنعة في مسئلة واحدة مثل الوضوء بلا ترتيب ثم خرج منه الدم السائل لا في مسئلتين كما اذا طهر الثوب بمذهب الشافعي وصلى بمذهب أبي حنيفة ، ويتجه أن يقال فيه بحث ؛ لأنه إن كان المقصود من هذا القيد أن لا يخرج مجموع ما انتحله من الاتفاق فهو حاصل في مسئلتين أيضا ، وان كان المقصود أن لا يخرج هذه المسئلة وحدها من الاجماع فيكفي عنه اشتراط كونه مذهبا للاجتهاد فيه مساغ ۔(۱)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ایک ہی مسئلہ میں اس طرح تلفیق نہ کی جائے کہ وہ اپنی مرکب حیثیت میں (دونوں کے نزدیک) غیر درست ہو، جیسے وضوء بلا ترتیب کیا جائے اور پھر اس سے بہتا ہوا خون نکلے، اور الگ الگ مسئلوں میں تلفیق میں قباحت نہیں، جیسے امام شافعیؒ کے مذہب پر کپڑا پاک کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر نماز ادا کی، اور یہ محل غور ہے ؛ کیوں کہ اگر اس قید سے یہ مقصود ہے کہ اس کا مجموعی عمل دائرۂ اتفاق سے باہر نہ نکلے تو یہ بات اس صورت میں بھی فوت ہو رہی ہے جب کہ دو مختلف مسئلوں میں دو فقہاء کی رائے پر

(۱) عقد الجید : ۶۲-۶۳۔

عمل کرے؛ اور اگر یہ مقصود ہے کہ تنہا یہ مسئلہ اجماع کی حد سے باہر نہ ہوجائے تو اتنی شرط لگانا کافی ہے کہ وہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو، کیوں کہ مجتہد فیہ مسائل میں گنجائش ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ تلفیق سے گو ایک درجہ میں اجماع یا اتفاق رائے کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، مگر یہ ایسے اجماع یا اتفاق کی خلاف ورزی ہے جو اختلاف دلیل کے ساتھ ہوا ہے اور جو اتفاق اختلاف دلیل پر مبنی ہو — جو اجماع مرکب کہلاتا ہے — وہ حجت نہیں ہے کہ اگر ان میں سے ایک نے بھی دلیل سے رُجوع کرلیا تو اجماع جاتا رہا :

فالمرکب ما اجتمع علیه الآراء علی حکم الحادثة مع وجود الاختلاف فی العلة ، ومثاله الاجماع علی وجود الانتقاض عند القیٔ و مس المرأة ،أما عندنا فبناء علی القیٔ ، وأما عنده فبناء علی المس ، ثم هذا النوع من الاجماع لا یبقی حجة بعد ظهور الفساد فی المأخذین ۔ (۱)

اجماع مرکب یہ ہے کہ ایک مسئلہ کے حکم میں اتفاق پیدا ہوجائے، گو علت میں اختلاف ہو، جیسے: قئے اور مس مرأۃ کے پائے جانے کی صورت میں وضوء ٹوٹ جانے پر اجماع ہے، ہمارے نزدیک قئے کی وجہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ کی بنا پر، اگر دونوں میں سے ایک کی دلیل میں بھی غلطی ظاہر ہوجائے تو اب اجماع کی یہ قسم حجت باقی نہیں رہے گی۔

پس جب ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف عدول کیا جائے تو گویا یہ ایک رائے کی دلیل میں عدول کرنے والوں کے نزدیک فساد کا ظہور ہے، جو اس اجماع کو ختم کر دیتا ہے

(۱) أصول الشاشی:۷۹۔

—— یہ بھی اس تشریح پر ہے جو بعض احناف نے کی ہے، ورنہ دوسرے فقہاء اور اکثر اُصولیین احناف نے اس طرح کے اجماع کو قابل اعتناء ہی نہیں سمجھا ہے؛ بلکہ خود بعض فقہاء احناف نے ایسے اجماع کو دلیل ظنی قرار دیا ہے۔(۱)

تلفیق کی جائز و ناجائز صورتیں

ان مباحث کی روشنی میں راقم الحروف کا خیال ہے کہ اصل میں جو وجہ تقلید شخصی کے وجوب کی ہے، وہی وجہ تلفیق سے ممانعت کی بھی ہے؛ کہ کہیں لوگ اس کو خواہشات نفس کی پیروی کا ذریعہ نہ بنالیں؛ ورنہ فی نفسہ اس کی ممانعت پر کوئی دلیل شرعی موجود نہیں؛ لہٰذا تلفیق کی بعض صورتیں ناجائز اور بعض جائز ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) اگر تلفیق کا مقصد تلاشِ سہولت اور خواہش نفس کی پیروی ہو اور اس کے پیچھے کوئی ''واقعی ضرورت'' کارفرما نہ ہو تو یہ جائز نہیں؛ کہ اگر اس کی ممانعت نہ کی جائے تو تلاعب بالدین کا دروازہ کھل جائے گا، اور حلال وحرام کی حدیں بے معنی ہوکر رہ جائیں گی۔

(۲) تلفیق کسی چیز پر عمل کے بعد پھر اس سے رجوع کو مستلزم ہو تو یہ بھی ناجائز ہے، مثلاً ایک شخص نے عورت کے ولی کے بغیر نکاح کیا اور اس کے ساتھ رہا، پھر اس کو تین طلاق دی، اب طلاق کے بعد امام شافعیؒ کے اس قول کو اختیار کرنا چاہتا ہے کہ ولی کے بغیر عورت کا نکاح ہی نہیں ہوسکتا، اور چوں کہ ایسی عورت محل طلاق تھی ہی نہیں؛ اس لئے اس پر طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تو یہ جائز نہیں، عام طور پر اس پر فقہاء کا اتفاق پایا جاتا ہے، شامیؒ کا بیان ہے :

وإن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقاً۔(۲)

جس حکم خاص میں کسی فقیہ کی رائے پر عمل کرتے ہوئے اس کی تقلید کر چکا ہے، بالاتفاق مقلد اس سے رجوع نہیں کرسکتا۔

---

(۱) تیسیر التحریر: ۳/ ۲۴۷، الباب الرابع فی الاجماع۔

(۲) ردالمحتار: ۱/ ۵۱، مقدمۃ۔

اوراس پر ابن امیر الحاجؒ اورامیر بادشاہؒ الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ لکھتے ہیں :

نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی عدم جواز رجوع المقلد فیما قلد به وقال الزرکشی لیس کما قالا ، ففی کلام غیر هما ما یقتضی جریان الخلاف بعد العمل ایضاً۔(۱)

آمدیؒ اور ابن حاجبؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ مقلد اس عمل میں رجوع نہیں کرسکتا جس میں تقلید کر چکا ہے، اور زرکشیؒ نے کہا ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے جو ان دونوں نے کہی ہے؛ چنانچہ دوسرے اہل علم کے کلام سے ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی اختلاف موجود ہے، (اور یہ متفق علیہ اُصول نہیں)۔

پس گو مسئلہ اختلافی ہے، مگر عمومی طور پر اہل علم اس رائے کے قائل ہیں۔

(۳) تلفیق کی ایسی صورت جس سے قضاء قاضی کے ٹوٹنے کی نوبت آتی ہو، بھی جائز نہیں، جیسے بیوی کو ''طلاق بتہ'' دی اور قاضی نے اس پر تین طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگایا اور زوجین میں علاحدگی کا فیصلہ کردیا، پھر اس نے یہ رائے اختیار کی کہ اس سے طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے تو اب اس کے لئے روا نہیں کہ دوبارہ نکاح کے برقرار رہنے کا حکم لگائے۔(۲)

شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی عدول کے لئے یہی شرط لگائی ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں :

وانا اختار فی الجواز شرط أن لا ینقض قضاء قاضی به۔(۳)

میں تلفیق کے جائز ہونے کے لئے اس شرط کا قائل ہوں کہ اس کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ ٹوٹنے نہ پائے۔

(۱) تیسیر التحریر: ۴/ ۲۵۳، التقریر والتحبیر: ۳/ ۳۵۰، واللفظ للتیسیر۔
(۲) اُصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/ ۱۱۴۹۔
(۳) عقد الجید: ۶۳۔

(۴) البتہ ضرورت کی بنا پر اُمت کو مشقت اور واقعی حرج سے بچانے کے لئے —— جس میں کسی نص قطعی یا اجماع اُمت کی مخالفت لازم نہ آتی ہو —— جس طرح جزوی عدول وانتقال کی گنجائش ہے، اسی طرح عدول کی ایسی صورت بھی جائز ہوگی جو تلفیق یعنی ایک مرکب عمل کو مستلزم ہو۔

واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم و أحکم .

● ● ●

فتاویٰ میں تغیر — نظائر، اُصول اور احکام ☆

جو شخص کسی چیز کو بناتا ہے، وہی اس کے استعمال کا صحیح طریقہ بھی بتا سکتا ہے، پھر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انسان اور اس کے گرد پھیلی ہوئی کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے، انسان کی ضروریات، اس کے مصالح ومضرات اور اس کی فطرت کے تقاضوں سے اللہ تعالیٰ جس قدر واقف ہیں، انسان خود بھی واقف نہیں ہوسکتا؛ اسی لئے انسان کس طرح زندگی گزارے، کن کاموں کو کرے اور کن سے بچے؟ اللہ ہی اس سلسلہ میں درست ہدایت عطا فرماسکتے ہیں؛ اسی لئے قرآن نے کہا ہے: ''اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ'' (اعراف: ۵۴) یعنی جب ''خلق'' اللہ کی طرف سے ہے، تو ''امر'' بھی اللہ ہی کا ہونا چاہئے، انسان کو حق نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی میں اپنی طرف سے کوئی تبدیلی پیدا کردے۔

حکم شرعی

اسی لئے قرآن مجید نے یہ بات صاف کردی کہ حکم کا حق اللہ کو ہے: ''اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ'' (یوسف: ۴۰) حکم سے کیا مراد ہے؟ فقہاء نے فنی طور پر اس کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے :

> خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير ۔ (۱)
>
> حکم، شریعت کا وہ خطاب ہے جو مکلف کے فعل سے متعلق ہو، خواہ اس میں کسی بات کا مطالبہ کیا گیا ہو، یا اختیار دیا گیا ہو۔

☆ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے تحت منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش کیا گیا مقالہ۔

(۱) دیکھئے: البحر المحیط فی اصول الفقہ: ۱/۹۱، المحصول للرازی: ۵/۱۸۳، روضۃ الناظر: ۱/۹۸۔

بعض حضرات جیسے علامہ زرکشیؒ نے حکم وضعی کو شامل کرنے کے لئے وضع کا اضافہ کرتے ہوئے یوں تعریف کی ہے :

خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد أمراً أو نهياً أو تخييراً أو وضعاً ۔ (۱)

شارع کا خطاب جو بندے کے افعال سے متعلق ہو، خواہ وہ بطور حکم کے ہو یا بطور ممانعت کے، بطور اختیار کے ہو یا بطور وضع یعنی شرط، سبب یا مانع کے طور پر، اس کو حکم کہتے ہیں۔

علامہ جرجانیؒ نے اسی کو ''حکم الله تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفين''(۲) سے تعبیر کیا ہے۔

فتویٰ

فتویٰ کی اصطلاح بھی حکم سے مربوط ہے، فتویٰ کے اصل معنی تو سوال کا جواب دینے کے ہیں؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَ يَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَآءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ ۔ (۳)

لوگ آپ سے عورتوں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے: اللہ تم کو ان کے بارے میں جواب دیتے ہیں۔

اسی لئے بعض اہل علم نے ''ذكر الحكم المسئول عنه للسائل'' کے فقرے سے فتویٰ کی تعریف کی ہے، (۴) فتویٰ کی اصطلاحی تعریف علامہ قرافیؒ نے ان الفاظ میں کی ہے :

---

(۱) البحر المحیط: ۱/ ۱۱۷۔

(۲) التعریفات: ۱/ ۳۳۔

(۳) النساء: ۱۲۷۔

(۴) دیکھئے: انیس الفقہاء: ۱/ ۹۰۳۔

إخبار عن حکم الله تعالیٰ فی إلزام أو إباحة ۔ (۱)

اللہ کا حکم خواہ وہ کسی بات کو لازم کرتا ہو یا جائز قرار دیتا ہو، کے بارے میں خبر دینا فتویٰ ہے۔

فتویٰ اور حکم شرعی میں فرق

عام طور پر اہل علم نے مفتی کے فتویٰ اور قاضی کے حکم کے درمیان فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فتویٰ ''اخبارِ حکم'' کا نام ہے اور قضاء ''الزام حکم'' کا، علامہ ابن عابدین شامیؒ کے الفاظ میں :

المفتی مخبر بالحکم والقاضی ملزم به ۔ (۲)

مفتی حکم کے بارے میں خبر دیتا ہے اور قاضی اس کو لازم کرتا ہے۔

تو جیسے فتویٰ اور حکمِ قاضی میں فرق ہے، اسی طرح فتویٰ اور حکمِ شارع میں بھی فرق ہے، حکم شارع کی حیثیت اصل واساس کی ہے اور فتویٰ کسی خاص جزیہ پر اس حکم کو منطبق کرنے کا نام ہے، جس میں غلطی بھی ہوسکتی ہے؛ اس لئے حکم شارع میں خطا کا احتمال نہیں اور فتویٰ میں خطا کا احتمال ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا :

من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر ۔ (۳)

جس نے اجتہاد کیا اور صحیح نتیجہ پر پہنچا، اس کے لئے دُوہرا اجر ہے اور جس نے غلطی کی، اس کے لئے ایک اجر ہے۔

فتاویٰ میں تغیر سے مراد

فتویٰ میں تغیر کا مطلب یہ ہے کہ مکلف کے کسی عمل کو پہلے جس وصف شرعی جیسے: اباحت، حرمت، کراہت، استحباب سے متصف کیا جاتا تھا، اب اس کو اس سے مختلف وصف سے

(۱) کتاب الفروق: ۴/۵۳۔

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ۲۷۔

(۳) بخاری، کتاب الاعتصام، حدیث نمبر: ۶۹۱۹۔

متصف کیا جائے، جیسے پہلے جس شئے کو مباح یا مستحب کہا جاتا تھا، اب اس کو حرام یا مکروہ کہا جائے، یا اس کے برعکس، یا کسی خاص بات کو پہلے جس چیز کا سبب تسلیم نہیں کیا جاتا تھا، اب اسے تسلیم کیا جائے یا اس کے برعکس، یعنی جو حکم تکلیفی یا وضعی پہلے منطبق کیا جاتا تھا، اب اس کا انطباق کیا جائے، جیسے احناف چہرہ کو حصہ ستر میں شامل نہیں کرتے تھے اور غیر محرم کے سامنے عورت کے کشف وجہ کو اُصولی طور پر مباح قرار دیتے تھے؛ لیکن متاخرین نے غلبۂ فتنہ کی وجہ سے کشف وجہ کو بھی ناجائز قرار دیا اور اس کے حصۂ ستر میں شامل ہونے کا حکم لگایا، یا جیسے حنفیہ کے نزدیک شوہر کا مفقود الخبر ہونا اسباب فسخ نکاح میں سے نہیں ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے؛ لیکن متاخرین نے اس مسئلہ میں مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا اور اسے سبب تفریق تسلیم کیا، یہی فتویٰ میں تغیر ہے۔

حکم شرعی میں تغیر نہیں!

اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حکم شرعی میں کوئی تغیر نہیں ہوسکتا، فتویٰ میں تغیر ہوسکتا ہے، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے کسی شئے کو بیچنے سے منع فرمایا:

نهى عن بيع مالم يقبض۔ (۱)

یہ حکم دائمی ہے؛ لیکن قبضہ کی تعریف متقدمین نے اپنے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے ''اخذ بالبراجم'' (ہاتھ میں پکڑنے) سے کی اور جب تک یہ کیفیت متحقق نہ ہوجائے قبضہ کے ثابت نہ ہونے کا فتویٰ دیا؛ لیکن بعد کو فقہاء نے اپنے زمانے کی اشیاء اور ان کے حصول کے طریقوں کو دیکھتے ہوئے قبضہ کی تعریف میں وسعت پیدا کی اور کہا کہ ''**تخلیه بین المبیع والمشتری**'' (خریدار اور مبیع کے درمیان رکاوٹ کو ختم کردیا) قبضہ کے لئے کافی ہے اور موجودہ دور کے علماء نے اس میں مزید وسعت برتتے ہوئے خریدار سے مبیع کے نفع ونقصان کے متعلق ہونے کو قبضہ کے لئے کافی قرار دیا اور اسے قبضۂ معنوی سے تعبیر کیا گیا، غور کیا جائے تو یہاں قبضہ کے اصل حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوا؛ بلکہ اس کی تطبیق وتوضیح میں تبدیلی پیدا ہوئی ہے۔

---

(۱) طبرانی فی الأوسط: ۹۰۰۷۔

اسی لئے فتویٰ میں تغیر کے سلسلہ میں ضروری ہے کہ ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ شریعت کے بعض احکام وہ ہیں، جن کو ثوابت کہا جا سکتا ہے، جن پر مبنی فتاویٰ میں کوئی تغیر نہیں ہوسکتا، ان میں تغیر کا دعویٰ شریعت سے انحراف کے مترادف ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

لأن الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنه ولا الأمكنة ولا اجتهاد أئمة ، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلک ، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه ۔ (۱)

اس لئے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو ایک ہی حالت پر برقرار رہتا ہو، بدلتا نہ ہو، نہ زمانہ کی وجہ سے نہ جگہ کی وجہ سے اور نہ ائمہ کے اجتہاد کی وجہ سے، جیسے: واجبات کا واجب ہونا، محرمات کا حرام ہونا، جرائم پر شریعت کی طرف سے مقرر کی ہوئی حدود اور اسی طرح کی چیزیں، اس میں نہ کوئی تبدیلی ہوسکتی ہے اور نہ کوئی ایسا اجتہاد جو اس کی مقررہ صورت کے خلاف ہو۔

نیز علامہ ابو اسحاق شاطبیؒ فرماتے ہیں :

العوائد الشرعية التى أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ؛ بل هى دائمة ثابتة ، وأن التى تتبدل إنما هى العوائد غير الشرعية ، فإنها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها ۔ (۲)

وہ شرعی عادات جن کا شارع نے حکم دیا ہے، یا ان سے منع کیا ہے، یا ان کی اجازت دی ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی؛ بلکہ وہ ہمیشہ

(۱) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ۱/ ۳۳۰، ۳۳۱۔ (۲) الموافقات: ۲/ ۲۹۷۔

ثابت و برقرار رہیں گے، ہاں، جو غیر شرعی عادات ہیں وہ تبدیل ہوسکتی ہیں، ان کی بعض قسمیں تبدیلی کو قبول کرتی ہیں۔

یہ بات کہ ان احکام میں تغیر وتبدل جائز نہیں، بے شمار آیات و احادیث سے ثابت ہے، چند کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

- اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ۔ (المائدۃ:۳)

تم پر اپنی نعمت تمام کردی اور تمہارے لئے دین کی حیثیت سے اسلام کو پسند کیا۔

کمالِ دین میں یہ بات شامل ہے کہ اب اس کے احکام میں کوئی تغیر نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ تغیر ایسی ہی چیز میں ہوتا ہے جس میں کوئی نقص ہو :

- وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ ۔ (المائدۃ:۴۹)

اور (اے رسول! ہم حکم دیتے ہیں کہ) آپ ان کے درمیان اللہ کی اتاری ہوئی کتاب کے مطابق فیصلے کرتے رہئے، ان کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے اور ان سے بچ کر رہئے کہ کہیں یہ آپ کو آپ کی طرف اتارے گئے بعض احکام الٰہی سے ہٹا نہ دیں۔

اس آیت میں شریعت کے نازل ہونے والے احکام کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے ہٹنے کو اتباع ہوئی قرار دیا گیا ہے :

- وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ۔ (المائدۃ:۴۴)

اور جو اللہ کے اُتارے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ نہ کرے، وہی لوگ کفر کرنے والے ہیں۔

غرض کہ جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہونے والی شریعت سے انحراف کرتے ہوئے حکم دے، وہ کافر ہے اور تغیر سے بڑھ کر انحراف اور کیا ہوسکتا ہے :

● ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ۔ (الجاثیۃ:۱۸)

پھر ہم نے آپ کو دین (حق) کی ایک خاص شریعت پر رکھ دیا ہے تو آپ اسی کی پیروی کرتے رہئے اور ان جاہلوں کی خواہش پر نہ چلا کیجئے۔

یعنی اللہ کی طرف سے جو احکام آئے ہیں انھیں کی پیروی ضروری ہے، ان سے ہٹ جانا خواہشات کی پیروی ہے :

● وَ اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ۔ (یونس:۱۵)

جب ان پر ہماری آیتیں پڑھی جاتی ہیں جو بالکل واضح ہیں تو جو لوگ ہماری ملاقات کا یقین نہیں رکھتے، وہ کہتے ہیں: اس کے سوا کوئی اور قرآن لاؤ، یا اس میں کچھ ترمیم ہی کر دو، آپ فرما دیجئے: مجھے کیا حق ہے کہ میں اپنی طرف سے کوئی ردو بدل کر دوں، مجھ پر جو کچھ وحی کی جاتی ہے، میں تو صرف اسی کی پیروی کرتا ہوں، اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے بھی بڑے دن (یعنی قیامت) کے عذاب کا ڈر لگتا ہے۔

یعنی احکام قرآنی میں کسی تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس کا مطالبہ انھیں لوگوں کی طرف سے ہوسکتا ہے جو اللہ پر اور آخرت پر ایمان رکھتے ہوں۔

● اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا :

من أحدث فی أمرنا ھذا ما لیس منه فھو رد ۔ (۱)

جس نے ہمارے دین کے معاملہ میں کوئی نئی چیز پیدا کی ، جو اس میں نہیں تھی تو وہ نا قابلِ قبول ہے۔

ظاہر ہے کہ احکام شریعت میں کوئی تغیر یقیناً اِحداث فی الدین میں شامل ہے اور دین میں کسی قسم کا اِحداث قابل قبول نہیں۔

● رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

ترکت فیکم أمرین ، ما إن تمسکتم بھما لن تضلوا : کتاب اللّٰہ وسنتی ۔ (۲)

میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جاتا ہوں، تم جب تک ان کو پکڑے رہوگے گمراہ نہیں ہوگے: اللہ کی کتاب اور میری سنت۔

گویا احکام کی بنیادیں دو ہی ہیں : کتاب اللہ اور سنت رسول اور قیامت تک دین کی بنیاد اسی پر قائم رہے گی؛ لہٰذا جو احکام کتاب اللہ اور معتبر حدیث سے واضح طور پر ثابت ہوں، اس میں تغیر کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کے الفاظ میں :

لیس لأحد أن یغیر شریعته التی بعث بھا رسوله ، ولا یبتدع فی دین اللّٰہ ما لم یأذن به ۔ (۳)

کسی کے لئے اس بات کی گنجائش نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو اپنی شریعت اپنے رسول کے ذریعہ بھیجی ہے، اس میں تبدیلی کرے اور نہ اللہ کے دین میں کوئی ایسی نئی چیز داخل کی جاسکتی ہے جس کی اجازت نہ ہو۔

(۱) بخاری، کتاب الصلح، حدیث نمبر:۲۴۹۹۔ (۲) مستدرک حاکم، کتاب العلم، حدیث نمبر:۳۱۹۔
(۳) مجموع الفتاویٰ:۲۲/۱۹۶۔

نیز علامہ ابو اسحاق شاطبیؒ فرماتے ہیں :

فلذلک لا تجد فیها بعد کمالها نسخاً ، ولا تخصیصاً لعمومها ، ولا تقییداً لإطلاقها ، ولا رفعاً لحکم من أحکامها ، لا بحسب عموم المکلفین ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال ؛ بل ما أثبت سبباً فهو سب أبداً لا یرتفع ، وما کان شرطاً فهو أبداً شرط ، وما کان واجباً فهو واجب أبداً أو مندوباً فمندوب ، وهکذا جمیع الأحکام فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التکلیف إلی غیر نهایة فکانت أحکامها کذلک ۔ (۱)

اس لئے تم شریعت میں اس کے مکمل ہونے کے بعد کوئی نسخ، اس کے عموم میں کوئی تخصیص، اس کے مطلق کو مقید کرنا اور اس کے احکام میں سے کسی حکم کو ختم کر دینا نہیں پاؤ گے، نہ عام مکلفین کی رعایت میں، نہ بعض خاص لوگوں کی رعایت میں، نہ کسی خاص زمانہ کی وجہ سے اور نہ کسی خاص حالت کی وجہ سے؛ بلکہ جس چیز کو سبب مقرر کر دیا گیا ہو تو وہ ہمیشہ سبب ہی رہے گی، ختم نہیں ہوگی، جس کو شرط قرار دے دیا گیا ہو، وہ ہمیشہ ہی شرط برقرار رہے گی، جس کو واجب ٹھہرایا گیا، وہ ہمیشہ واجب، اور جس کو مستحب ٹھہرایا گیا وہ ہمیشہ مستحب ہی رہے گا، یہی حال تمام احکام کا ہے کہ وہ نہ ختم ہو سکتے ہیں اور نہ ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے، اگر یہ بات مان لی جائے کہ تکلیف شرعی ہمیشہ باقی رہے گی، جس کی کوئی انتہاء نہ ہو تو اس کے احکام بھی اسی طرح باقی رہیں گے۔

---

(۱) الموافقات للشاطبی: ۱/۷۸، ۷۹۔

ناقابلِ تبدیل احکام

اب سوال یہ ہے کہ کن احکام کو ''ثوابت'' شمار کیا جائے گا اور ان کے علاوہ کو قابل تغیر؟ اس سلسلہ میں متقدمین کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملتی؛ لیکن قرآن وحدیث سے اس سلسلہ میں جو اُصول معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ جو حکم شارع کی طرف سے منصوص ہو، اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، یہ بات جاننے کے لئے کہ کون سے احکام شارع کی جانب سے ثابت ہیں؟ دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، اول یہ کہ جس نص سے حکم ثابت ہو، وہ ثبوت کے اعتبار سے یقینی ہو، جیسے: کتاب اللہ، احادیث متواترہ اور وہ اخبار اُحاد جن کے معتبر ہونے پر محدثین وفقہاء کا اتفاق ہو، دوسرے: نص کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت اس طرح واضح ہو کہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، جب تک یہ دونوں باتیں نہ پائی جائیں، اس وقت تک یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ یقینی طور پر شارع کی جانب سے ہیں؛ اس لئے اصطلاحی طور پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جو احکام قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ ہوں، ان میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میری اُمت خطا پر متفق نہیں ہوسکتی :

لن تجتمع أمتي على ضلالة ۔ (۱)

گویا اُمت اجتہاد واستنباط میں انفرادی حیثیت سے معصوم نہیں ہے؛ لیکن اجتماعی حیثیت سے معصوم ہے؛ اس لئے اجماع سے ثابت ہونے والے احکام کو بھی قطعی احکام کا درجہ دیا گیا ہے؛ لہٰذا جو اجماعی احکام ہوں، ان میں بھی تغیر وتبدیلی کی گنجائش نہیں، بعض اہل علم نے اس کی تفصیل کرنے کی کوشش کی ہے، مثلاً یہ کہ عقائد، شرعی مقادیر، تعبدی اُمور اور حدود وغیرہ میں تغیر ہوسکتا ہے؛ لیکن غور کیا جائے تو یہ سب کچھ اسی بنیادی اُصول کے دائرہ میں آتے ہیں کہ احکام قطعیہ میں تغیر نہیں ہوسکتا، چاہے لوگوں کا عرف اس کے خلاف ہوجائے، یا زمان ومکان اور عادات واحوال بدل جائیں۔

افسوس کہ موجودہ دور میں بعض حضرات کی طرف سے ایسے احکام میں تغیر کی بات کہی جاتی ہے جو ''ثوابت'' میں سے ہیں اور جس میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں، اس سلسلہ میں چند مسائل کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے :

---

(۱) ترمذی، کتاب الفتن: ۲۱۶۷۔

(۱) زوجین میں سے اگر ایک مسلمان ہوجائے تو دوسرے فریق کے کفر پر ہونے کے باوجود نکاح کا باقی رہنا، خواہ وہ پوری زندگی اسی طرح رہیں اور خواہ اسلام قبول کرنے والی بیوی ہو اور اس کا شوہر غیر مسلم ہو۔

(۲) مردوں کے حق میں بھی تعدد ازواج پر پابندی اور وحدتِ ازواج کا لزوم۔

(۳) ''زواج قاصرات'' (۱۸ سال سے کم عمر کی بالغ لڑکیوں) پر پابندی؛ حالاں کہ نابالغ کے نکاح کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے؛ چہ جائیکہ بالغ لڑکی کا۔

(۴) شوہر پر قانونی طور پر اس بات کو لازم قرار دینا کہ وہ نکاح کے وقت بیوی کو حق طلاق تفویض کرے۔

(۵) مقتول عورت کی دیت مقتول مرد کے برابر قرار دینا۔

(۶) ولد الزنا کے نسب کا زانی سے ثابت کرنا۔

(۷) رضاعتِ کبیر کی وجہ سے حرمت نکاح کا رشتہ۔

(۸) مطلقاً اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت؛ چاہے وہ ذبح کے وقت بسم اللہ نہ کہے۔

(۹) زنا کی حد ''رجم'' کا انکار۔

(۱۰) قتلِ مرتد کی سزا کا انکار۔

اس طرح کے متعدد مسائل ہیں جو صریح نصوص اور اجماعت اُمت سے ثابت ہیں؛ لیکن بعض حضرات ان میں بھی تغیر کی بات کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ شریعت کے ایسے احکام میں تبدیلی کا دعویٰ ہے جو قطعی ہیں اور جن میں تغیر دین سے انحراف اور شریعت سے فرار ہے۔

فتاویٰ میں تغیر

جیسے شریعت کے قطعی اور بنیادی احکام میں دوام و استمرار ضروری ہے، اسی طرح فقہ اسلامی کو اپنے عہد کے تقاضوں سے ہم آہنگ اور مختلف مقامات اور مختلف حالات میں اس کو قابل عمل بنائے رکھنے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بعض احکام میں تغیر کو قبول کیا جائے، یہی لچک دراصل اس شریعت کے دوام اور اختلاف زمان ومکان کے باوجود اس کی رہنمائی کی

صلاحیت کی بنیاد ہے؛اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف ادوار میں نابغۂ روزگار علماء نے اس حقیقت کوقبول کیا ہے؛چنانچہ علامہ ابن قیمؒ اس موضوع پر گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة ، والأمكنة ، والأحوال ، والنيات ، والعوائد : هذا فصل عظيم النفع جداً ، وقد وقع بسب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه ، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التى فى أعلى مراتب المصالح لا تأتى به ۔ (۱)

زمان ومکان، حالات ونیتوں اور عادتوں کی تبدیلی کے اعتبار سے فتویٰ میں تبدیلی واختلاف کا بیان، یہ بڑے نفع کی حامل فصل ہے اوراس سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے شریعت (کے احکام لگانے) میں بڑی غلطی واقع ہوجاتی ہے، جوحرج ومشقت اور ایسی چیزوں کا مکلف کرنے کا موجب بنتی ہے،جس کی گنجائش نہیں اور معلوم ہے کہ یہ شریعت جو مصلحتوں کے اعلیٰ درجہ پر ہے،وہ ایسا حکم نہیں دے سکتی۔

علامہ قرافیؒ کا بیان ہے :

إن إجراء الأحكام التى مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة فى الدين ؛ بل كل ماهو فى الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد ؛ بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير اجتهاد ۔ (۲)

(۱) إعلام الموقعین:۳/۲۔ (۲) الاحکام للقرافی:۲۱۸۔

جن احکام کی بنیاد عادتوں پر ہو، ان عادتوں کے بدل جانے کے باوجود ان ہی احکام کو جاری رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے ناواقفیت ہے؛ بلکہ شریعت کی وہ تمام چیزیں جو عرف وعادت کے تابع ہوں جب عادت تبدیل ہوجائے تو نئے عرف وعادت کے مطابق اس کا حکم بھی تبدیل ہوجائے گا اور یہ مقلدین کی طرف سے نیا اجتہاد نہیں، جس میں اجتہاد کی اہلیت کی شرط ہو؛ بلکہ یہ مقررہ قاعدہ ہے جس میں علماء نے اجتہاد کیا ہے، اور جس پر ان کا اجماع ہے؛ لہٰذا ہم اس میں ان ہی کی اتباع کرتے ہیں۔

علامہ قرافیؒ نے اپنی مایۂ ناز تالیف 'کتاب الفروق' میں بھی اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

العادة إذا تغيرت أو بطلت ، بطلت الفتاوىٰ المبنية عليها ، وحرمت الفتوى بها ؛ لعدم مدركها ۔ (۱)

عادت جب تبدیل ہوجائے یا ختم ہوجائے تو اس پر جو فتاویٰ مبنی ہیں وہ بھی ختم ہوجائیں گے اور اس کی بنیاد کے ختم ہوجانے کی وجہ سے اس پر فتویٰ دینا حرام ہوگا۔

مشہور حنفی فقیہ قاضی علاء الدین طرابلسیؒ نے علامہ قرافیؒ کی بات نقل کی ہے اور اس کی تائید فرمائی ہے۔(۲)

علامہ ابواسحاق شاطبیؒ جنھوں نے شریعت کے مقاصد ومصالح پر ایسی کتاب تالیف کی جو اُصولِ فقہ کے لٹریچر میں ایک منفرد حیثیت کی حامل ہے، انھوں نے بھی فی الجملہ فتاویٰ میں تغیر کو بعض حالات میں ناگزیر قرار دیا ہے:

وأن التى تتبدل إنما هى العوائد غير الشرعية ، فإنها قابلة للتبدل فى بعض انواعها ، إلا أن يقال :

---

(۱) الفروق: ۲۸۸/۳۔ (۲) دیکھئے: معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام: ۱۲۹۔

إنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم ؛ بل مثل اختلاف الهيئات والملابس ، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس ، فقد تكون فى عهد الشرع على حال ثم تتبدل فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الإذن بها على وجه عام ، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعى آخر ، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية ؛ فإنها غير مستقرة فى ذاتها ۔ (۱)

اور جس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، وہ ایسی عادتیں ہیں جو شریعت کی مقرر کی ہوئی نہ ہوں ؛ کیوں کہ ان کی بعض صورتیں تبدیلی کو قبول کرتی ہیں، سوائے اس کے کہ کہا جائے کہ وہ ذکر کئے ہوئے معنی کے اعتبار سے شرعی عادت نہ ہو ؛ بلکہ اس کی نوعیت ایسی ہو جیسے ہیئتوں اور لباس کا اختلاف ، اور لوگوں کے درمیان تعبیرات واصطلاحات کا فرق، کہ شریعت کے نازل ہونے کے زمانہ میں اس کا ایک حال رہا ہو، پھر تبدیل ہو گیا ہو تو اس عادت کو عادت شرعی اس اعتبار سے شمار کیا جائے گا کہ عمومی طور پر اس کی اجازت حاصل ہے، پھر عادت بدل جائے گی تو اس سے متعلق شارع کا حکم بھی بدل جائے گا ؛ کیوں کہ اب وہ ایک دوسری اصل شرعی سے متعلق ہو گئی ہے، تو گزرے ہوئے ادوار کے مطابق اس کا حکم باقی نہیں رہے گا ؛ کیوں کہ یہ عادت اپنی ذات کے اعتبار سے دائمی نہیں ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ گذشتہ صدی کے مایۂ ناز فقیہ اور ان کا رسالہ ''نشر العرف'' اپنے موضوع پر گویا حرف آخر ہے، وہ فرماتے ہیں :

(۱) الموافقات: ۲/ ۲۹۷۔

كثير من الأحكام تختلف بإختلاف الزمان لتغير عرف أهله لحدوث ضرورة ، أو لفساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ماكان أولاً ، للزم المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد ۔ (۱)

بہت سے احکام زمانہ کے بدل جانے یعنی اس زمانہ کے لوگوں کا عرف بدل جانے کی وجہ سے یا کسی ضرورت کے پیدا ہوجانے کی وجہ سے بدل جاتے ہیں یا اہل زمانہ میں بگاڑ پیدا ہوجانے کی وجہ سے کہ پہلے جو حکم تھا اگر وہی حکم باقی رہے تو لوگوں کے لئے مشقت اور ضرر کا باعث بن جائے ، اور شریعت جو تخفیف ، سہولت اور دفع ضرر وفساد پر مبنی ہے کے مقاصد کے خلاف ہوجائے ۔

عہد نبوی میں تغیر کی مثالیں

غور کیا جائے تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بھی تغیر فتاویٰ کی متعدد مثالیں ملتی ہیں ، جن میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاص ؓ سے مروی ہے :

كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فجاء شاب ، فقال : يا رسول الله ، أقبل وأنا صائم ؟ قال : لا ، فجاء شيخ ، فقال : يا رسول الله ، أقبل وأنا صائم ؟ قال : نعم ، فنظر بعضنا إلى بعض ، فقال رسول الله : ''قد علمت نظر بعضكم إلى بعض ، إن الشيخ يملك نفسه''۔ (۲)

---

(۱) رسائل ابن عابدین : ۲/۱۲۵ ۔ (۲) مسند أحمد بن حنبل : ۲/۲۲۰ ، حدیث نمبر : ۷۰۵۴ ۔

ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے ، ایک نوجوان آئے ، انھوں نے دریافت کیا: اللہ کے رسول! کیا میں روزہ کی حالت میں بوسہ لے سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، پھر ایک بوڑھے شخص آئے اور عرض کیا: کیا میں روزہ کی حالت میں بوسہ لے سکتا ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، تو ہم ایک دوسرے کی طرف دیکھنے لگے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں نے جان لیا کہ تم ایک دوسرے کی طرف دیکھ رہے ہو، (یہ فرق اس لئے ہے کہ) بوڑھا شخص اپنے نفس پر قابو رکھ سکتا ہے۔

(۲) حضرت سلمہ بن اکوعؓ سے روایت ہے :

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ''من ضحى منكم ، فلا يصبحن بعد ثلاثة ويبقى فى بيته منه شئ ، فلما كان العام المقبل قالو : يا رسول الله ، نفعل كما فعلنا فى العام الماضى ؟ قال : كلوا وأطعموا وادخروا ؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد ، اى شدة وأزمة ، فأردت ان تعينوا فيها''۔ (۱)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے جو قربانی کرے تو تین دنوں کے بعد اس کے گھر میں قربانی کی کوئی چیز باقی نہ رہے، پھر جب آئندہ سال آیا تو لوگوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا ہم ویسا ہی کریں جیسا ہم نے گذشتہ سال کیا تھا؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: کھاؤ بھی، کھلاؤ بھی اور جمع بھی کرو، اُس سال لوگ مشقت اور تنگی میں تھے تو میں نے چاہا کہ تم لوگ اس میں مدد کرو۔

وفى بعض الروايات : ''إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت''۔ (۲)

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الاضاحی: ۵۲۴۹۔ (۲) صحیح مسلم، کتاب الاضاحی: ۱۵۶۱/۳، حدیث نمبر: ۱۹۷۱۔

بعض روایتوں میں ہے کہ جو فاقہ مسلط تھا، میں نے اس کی وجہ سے تم لوگوں کو منع کیا تھا۔

(۳) آپ ﷺ نے ابتداء کتابت حدیث سے منع فرمایا، غالباً یہ ممانعت اس لئے تھی کہ کہیں آیات واحادیث کے درمیان التباس نہ پیدا ہوجائے؛ لیکن جب صحابہ میں حفاظ کی ایک بڑی تعداد تیار ہوگئی، بہت سے صحابہ کے پاس مصاحف تحریری شکل میں محفوظ ہو گئے اور مسلمانوں پر قرآن مجید کے اُسلوب اور حدیث کے اُسلوب میں فرق اچھی طرح واضح ہوگیا تو آپ نے نہ صرف حدیث کے لکھنے کی اجازت دی؛ بلکہ اس کی ترغیب دی اور فرمایا: ''قیدوا العلم بالکتابة''۔(۱)

(۴) آپ ﷺ نے ابتداء پچھلی آسمانی کتابوں کی باتوں کونقل کرنے سے منع فرمایا(۲) بلکہ اس پر اپنی ناراضگی ظاہر فرمائی، غالباً اس لئے کہ آپ کو اندیشہ تھا کہ لوگ قرآن وحدیث کے ساتھ ان روایات کے اختلاط کی وجہ سے التباس کا شکار نہ ہوجائیں اور دین کا چشمۂ صافی یہود ونصاریٰ کی آمیزشوں سے مکدر ہوکر نہ رہ جائے؛ لیکن جب اسلامی عقائد وافکار صحابہ کے ذہن میں راسخ ہوگئے اور کتاب وسنت میں انھیں بصیرت حاصل ہوگئی تو پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ''حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج''۔(۳)

(۵) مکی زندگی میں آپ ﷺ نے مانگ نکالنے کی بجائے سیدھے بال رکھنے کا حکم فرمایا؛ کیوں کہ اہل مکہ مانگ نکالا کرتے تھے اور آپ چاہتے تھے کہ مسلمان ان کا تشبہ اختیار نہ کریں، یہودی سیدھے بال رکھتے تھے، ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں آپ نے مسلمانوں کو مانگ نکالنے کا حکم دیا اور وہاں بھی مقصد یہودیوں کے تشبہ سے بچنا تھا، پھر بعد کو جب سارا عرب دامن اسلام میں آ گیا تو آپ نے دونوں صورتوں کی اجازت مرحمت فرمادی۔

---

(۱) مجمع الزوائد:۶۸۱۔

(۲) مسنداحمد:۱۵۹۰۳۔

(۳) بخاری، کتاب الانبیاء:۲۳۷۴۔

(۶) اہل مکہ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ یا تو صرف عمامہ باندھتے یا صرف ٹوپی پہنتے، آپ ﷺ چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے وضع قطع میں مشرکین سے ممتاز رہیں، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا: ''**الفرق بيننا وبينهم العمائم والقلانس**''(۱) پھر بعد کو جب اہل مکہ دامن اسلام میں آگئے تو آپ نے سر ڈھانکنے کے لئے صرف عمامہ یا صرف ٹوپی یا ایک ساتھ دونوں کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادی۔(۲)

(۷) رسول اللہ ﷺ نے ابتداء قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا، غالباً اس کا سبب یہ تھا کہ قبروں کی زیارت بعض اوقات انسان کو قبر کی پرستش تک پہنچادیتی ہے؛ چنانچہ گذشتہ اقوام نے مقدس مذہبی شخصیتوں کی قبروں کے ساتھ اس طرح کا عمل شروع کردیا، بت پرست قومیں بتوں کے ساتھ اور مشرکین اپنے باطل معبودوں کے ساتھ کرتے رہے ہیں؛ لیکن جب آپ نے محسوس کیا کہ توحید کی حقیقت اچھی طرح مسلمانوں کے ذہن میں راسخ ہوجائے اور شرک کی نفرت ان کے دلوں میں بیٹھ گئی تو آپ ﷺ نے زیارتِ قبور کی اجازت دے دی؛ کیوں کہ اس کا ایک اہم فائدہ آخرت کی یاد کو تازہ کرتا ہے اور غافل انسانوں کا قبر کی منزل کی طرف متوجہ ہونا ہے؛ چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الخ**''۔(۳)

(۸) زراعتی سائنس کا ایک اُصول یہ ہے کہ نر اور مادہ پودوں کا اختلاط پیداوار کو بڑھاتا ہے، اسی مقصد کے لئے اہل مدینہ کھجور کی بہتر پیداوار کے لئے 'تابیر' کیا کرتے تھے، مکہ مکرمہ کی زمین چوں کہ زراعت اور شجرکاری کے لئے موزوں نہیں تھی؛ اس لئے آپ ﷺ کو اس لائن کا تجربہ نہیں تھا، آپ ﷺ نے اسے ایک جاہلانہ رسم تصور کیا اور تابیر سے منع فرمادیا، اس سال پیداوار کم ہوئی، جب آپ ﷺ سے اس کی شکایت کی گئی تو آپ ﷺ نے اجازت دے دی اور فرمایا: ''**أنتم أعلم بأمر دنياكم**''۔(۴)

---

(۱) ابوداود، کتاب اللباس، حدیث نمبر: ۴۰۸۰۔ (۲) عون المعبود، باب فی العمائم، حدیث نمبر: ۴۰۷۸۔
(۳) ابوداود، کتاب الجنائز: ۳۲۳۵۔ (۴) مسلم، کتاب الفضائل: ۲۳۶۳۔

غرض کہ کبھی انفرادی حالت، کبھی معاشی خوش حالی اور تنگ حالی، کبھی سماجی ناآگہی کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فتویٰ میں تبدیلی فرمائی ہے، یہ تبدیلی ظاہری اعتبار سے تھی؛ لیکن شریعت کے بنیادی مقاصد کے اعتبار سے تبدیلی نہیں تھی۔

(۹) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے :

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : یا عائشة لولا أن قومک حدیثو عهد بشرک لهدمت الکعبة فألزقتها بالأرض وجعلت لها بابین باباً شرقیا وباباً غربیاً، وزدت فیها ستة أذرع من الحجر۔(۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا: اے عائشہ! اگر تمہاری قوم کا شرک سے قریبی زمانہ نہ ہوتا تو میں کعبہ کو منہدم کردیتا، میں اسے زمین سے ملادیتا اور اس کے لئے دو دروازے بنادیتا، ایک: مشرقی جانب، اور ایک: مغربی جانب، اور میں اس میں چھ ہاتھ حطیم کی طرف سے بڑھادیتا۔

اس کو بھی تغیر فتاویٰ کی مثال میں شامل کیا جاسکتا ہے۔

عہدصحابہ میں تغیر فتاویٰ کی مثالیں

اسی طرح عہد صحابہ میں ہمیں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جن کو تغیر فتاویٰ میں شامل کیا جاسکتا ہے۔

(۱) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ :

لو أدرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أحدث النساء لمنعهن کما منعت نساء بنی اسرائیل ۔ (۲)

---

(۱) بخاری، کتاب الحج: ۱۵۰۹۔

(۲) بخاری، کتاب صفة الصلاة: ۸۳۱۔

اب عورتوں نے جو نئے طریقے ایجاد کرلئے ہیں، اگر رسول اللہ ﷺ نے اسے دیکھا ہوتا تو ان کو اسی طرح مسجدوں سے منع کردیا جاتا، جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کردیا گیا تھا۔

(۲) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا: کیا قاتل کی توبہ قبول کی جائے گی؟ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے محسوس کیا کہ یہ شخص ابھی قتل کا مرتکب نہیں ہوا ہے؛ لیکن ارتکاب کرنا چاہتا ہے، ایک اور موقع پر ایک دوسرے شخص نے یہی سوال کیا، آپ نے محسوس کیا کہ یہ گناہ کا ارتکاب کرچکا ہے، اور اس پر ندامت کے آثار ہیں، تو آپ نے اس کو جواب دیا کہ قاتل کی توبہ قبول کی جائے گی، اس کی مصلحت ظاہر ہے کہ مجرم جب اپنے جرم کی معافی سے مایوس ہوجاتا ہے تو وہ اور زیادہ جرم کا ارتکاب کرنے لگتا ہے، غرض کہ مقصد دونوں صورتوں میں قتل کو روکنا ہے؛ لیکن بظاہر دو اشخاص کو الگ الگ احکام دیئے گئے۔

(۳) حضرت زید بن خالدؓ سے روایت ہے کہ :

سئل رسول اللّٰہ عن اللقطة وسأله عن ضالة الا بل ؛ فقال : مالک ولها ؟ دعها (فان) معها حذاءها ، وسقاءها ، ترد الماء ، وتأكل الشجر ، حتى يلقاها ربها ۔ (۱)

رسول اللہ ﷺ سے گمشدہ اونٹنی کے بارے میں پوچھا گیا (کہ کیا دیکھنے والا اسے لے سکتا ہے؟ تاکہ اس کا اعلان کرے اور اس کو اس کے مالک کی طرف لوٹادے؟) آپ ﷺ نے فرمایا: تم کو اونٹنی سے کیا غرض؟ اس کے ساتھ اس کا جوتا (یعنی ریگستان میں چلنے کے لئے کھر) اور اس کا پانی موجود ہے، وہ چشمے پر اُتر کر پانی پئے گی اور درخت میں سے چارہ کھائے گی، یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو حاصل کرلے۔

(۱) مسلم، کتاب اللقطة: ۱۷۲۲۔

لیکن جب حضرت عثمان غنیؓ نے اپنے زمانہ میں اخلاقی انحطاط کو دیکھا تو فیصلہ فرمایا کہ دوسرے لقطہ کی طرح اسے بھی لے لیا جائے اور اسے فروخت کر کے اس کی قیمت رکھ لی جائے، اگر اس کا مالک آجائے تو قیمت اسے ادا کردی جائے۔(۱)

(۴) ''بتۃ'' کے لفظ سے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بھی طلاق دی جاتی تھی اور مبہم لفظ ہونے کی وجہ سے اس کی مراد میں متکلم کی نیت کا اعتبار کیا جاتا تھا، اگر متکلم اس سے طلاق بائن صغریٰ مراد لیتا اور ایک طلاق بائن کی نیت کرتا تو اس کا اعتبار کیا جاتا، اور اگر وہ طلاق بائن کبریٰ مراد لیتا، یعنی تین طلاق کا ارادہ ظاہر کرتا تو اس کا اعتبار کیا جاتا، حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ لوگوں کی دیانت میں فرق آیا ہے اور بعض لوگ طلاق بتہ دیتے تو ہیں تین طلاق کی نیت سے؛ لیکن بعد میں کہنے لگتے ہیں کہ ان کی نیت ایک ہی طلاق کی تھی؛ اس لئے حضرت عمرؓ نے اس کے تین طلاق ہونے کا حکم صادر فرمایا، روایت کے الفاظ اس طرح ہیں:

أن الناس قد استعجلوا فی أمر کانت لهم فیه أناة، فلو أمضیناه علیهم، فأمضاه علیهم۔ (۲)

لوگوں نے ایک ایسی چیز میں جلدی کی، جس میں ان کے لئے گنجائش تھی، تو ہم کیوں نہ اس کو ان کے اوپر نافذ کردیں؛ چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان پر تینوں طلاقیں نافذ کردیں۔

(۵) فتاویٰ میں تغیر ہی کے قبیل سے حدِ خمر کے مسئلہ کو بھی شمار کیا جاسکتا ہے؛ چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ:

أن النبی صلی اللہ علیه وسلم جلد فی الخمر: بالجرید والنعال، ثم جلد ابوبکر: أربعین، فلما کان عمر ودنا الناس من الریف القریٰ، قال ماترون فی جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمٰن بن عوف

(۱) مؤطا امام محمد، حدیث نمبر: ۸۴۸۔

(۲) مسلم، کتاب الطلاق، حدیث نمبر: ۱۴۷۲۔

أری ان تجعلها کأخف الحدود ، قال : فجلد عمر ثمانین ۔ (۱)

رسول اللہ ﷺ نے شراب پینے پرٹہنی اور جوتے سے کوڑا لگایا، پھر حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑا لگایا، پھر جب حضرت عمرؓ کا دور آیا اور لوگ گاؤں اور دیہاتوں سے آنے لگے تو آپ نے فرمایا: تم شراب کے کوڑے کے سلسلہ میں کیا خیال کرتے ہو؟ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ اس کو حدود میں سے سب سے ہلکی کے مماثل کردیا جائے؛ چنانچہ حضرت عمرؓ شراب پینے والے کو اَسّی کوڑے لگانے لگے۔

یعنی رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں شرب خمر پر کوئی باضابطہ حد متعین نہیں تھی، حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑے متعین کیا اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ کے حالات کو دیکھتے ہوئے اسّی کوڑے متعین کیا۔

(۶) اسی زمرے میں ''فار بالطلاق'' کا مسئلہ بھی آتا ہے، اصل تو یہی ہے کہ جب بھی شوہر طلاق دے، رشتۂ نکاح ختم ہوجائے اور وہ اس مرد کے ترکے سے وارث نہ ہو؛ لیکن جب بعض ایسے واقعات سامنے آئے کہ مرد نے اپنی بیوی کو ترکہ سے محروم کرنے کے لئے مرض وفات میں طلاق دے دی تو حضرت عثمان غنیؓ نے اس کی بیوی کو وارث قرار دیا: ''فقد ورث تماضر الأسدیة ، عند ما طلقها عبد الرحمٰن فی مرض موتہ''۔(۲)

(۷) صانع کی حیثیت اصل میں بنوائی کا آرڈر دینے والے کے سامان کی امین کی ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ شئ کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائے تو اس پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے؛ لیکن اخلاقی حالات کو دیکھتے ہوئے سیدنا حضرت علیؓ نے صانع کو ضامن قرار دیا اور فرمایا: ''لا یصلح الناس إلا ذاک''۔(۳)

---

(۱) مسلم، کتاب الحدود، حدیث نمبر:۱۷۰۶۔ (۲) مؤطا امام محمدؒ، حدیث نمبر: ۵۷۴۔

(۳) السنن الکبریٰ، کتاب الاجارہ، حدیث نمبر:۱۱۴۴۶۔

(۸) حضرت عمرؓ کے متعدد فیصلے اسی قبیل سے ہیں کہ انھوں نے حالات کی تبدیلی کو دیکھتے ہوئے گذشتہ فتاویٰ اور طریقہ کار میں بعض تبدیلیاں فرمائیں، جیسے اموال منقولہ کی طرح مفتوحہ اموال غیر منقولہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیئے جاتے تھے؛ لیکن حضرت عمرؓ نے اکابر صحابہ کے مشورہ سے اس کو بیت المال کی ملکیت قرار دیا۔

(۹) تالیفِ قلب کے لئے بعض نومسلموں یا غیر مسلموں کی مدد کی جاتی تھی؛ لیکن حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ اسلام کو فطری اعتبار سے بھی اور فوجی لحاظ سے بھی ایک غالب دین کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے اور اسے کچھ مخصوص افراد کے ایمان لانے کی حاجت نہیں تو مؤلفۃ القلوب کی مدد کو روک دیا، یہ روک دینا بعض فقہاء کے یہاں دائمی اور بعض کے یہاں ایک وقتی عمل تھا۔(۱)

(۱۰) شریعت میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے؛ لیکن عہد فاروقی میں جب شدید قحط پڑا جس کو 'عام المجاعۃ' کہتے ہیں تو لوگوں کی اضطراری کیفیت کو دیکھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے وقتی طور پر اس سزا کو موقوف فرمادیا۔(۲)

(۱۱) دیت کی ادائیگی عاقلہ سے متعلق ہے، عہد فاروقی سے پہلے عاقلہ کے دائرہ میں صرف قرابت داروں کو شامل کیا جاتا تھا؛ لیکن حضرت عمرؓ نے اس میں ہم پیشہ لوگوں کو شامل فرمایا اور اہل الدیوان اور اہل الارزاق کے گروپ بنادیئے، جس میں سے ہر گروپ کا فرد اپنے گروپ کے لوگوں کے عاقلہ میں شمار کیا جاتا تھا۔(۳)

(۱۲) غیر شادی شدہ زانی کی اصل سزا جَلد (کوڑے) ہے؛ لیکن حدیث میں جَلد کے ساتھ ساتھ ''تغریب عام'' (ایک سال کے لئے شہر بدر کردینا ہے) کا بھی ذکر آیا ہے، بعض فقہاء اس کی حدِ زنا کا حصہ مانتے ہیں اور بعض اس کو سیاست شرعیہ کے درجہ میں رکھتے ہیں؛ لیکن بہر حال فی الجملہ ''تغریب عام'' پر عہد فاروقی سے پہلے عمل کیا جاتا تھا، حضرت عمر نے ایک خاص واقعہ کے پس منظر میں اس کو موقوف فرمادیا۔(۴)

---

(۱) نصب الرایہ، باب من یجوز دفع الصدقات إلیہ: ۲/۲۸۴۔ (۲) البدر المنیر: ۸/۶۷۹۔
(۳) التلخیص الحبیر: ۴/۱۰۳۔ (۴) نصب الرایہ، کتاب الحدود: ۳/۳۷۰۔

(۱۳) حضرت حاطب ابن بلتعہ کے غلام نے ایک اونٹ کی چوری کر لی تو حضرت عمرؓ نے ہاتھ کاٹنے ید کی سزا جاری نہیں کی؛ بلکہ عبدالرحمٰن ابن حاطب کو طلب فرما کر ان کی تنبیہ فرمائی ،ان پر اس کا جرمانہ عائد کیا اور فرمایا :

> واللہ ! لو لا أني اعلم أنکم تستعملونهم وتجيعونهم حتیٰ إن احدهم لو أکل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم ۔ (۱)
>
> خدا کی قسم! اگر مجھے یہ معلوم نہ ہوتا کہ تم غلاموں سے محنت بھی لیتے ہو اور بھوکا بھی رکھتے ہو، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی اللہ تعالیٰ کی حرام ہوئی چیز کو کھالے تو یہ اس کے لئے حلال ہوجائے تو میں ان کے ہاتھ کاٹ ڈالتا۔

اس طرح کی اور مثالیں بھی عہد صحابہ میں ملتی ہیں کہ مقاصد شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے فتاویٰ میں تبدیلی کو قبول کیا گیا ہے اور نئے حالات کے تحت حکم شرعی کی تطبیق کی گئی ہے؛ جیسا کہ شروع میں ذکر کیا کہ یہ شارع کے حکم میں تبدیلی نہیں ہے؛ بلکہ یہ مختلف عہد میں اس وقت کے حالات کے اعتبار سے حکم شارع کی تطبیق ہے، جو بہ ظاہر تغیر محسوس ہوتی ہے، اس سلسلہ میں علامہ ابو اسحاق شاطبیؒ کی یہ بات اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے :

> واعلم أن ماجریٰ ذکره هنا من اختلاف الأحکام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في اصل الخطاب ؛ لان الشرع موضوع علی أنه دائم أبدی ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية ، والتکليف کذالک لم يحتج في شرع إلی مزيد ، وإنما هي الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت کل عادة إلی أصل شرعي يحکم به عليها ۔ (۲)

(۱) مصنف عبدالرزاق، باب سرقة العبد:۱۸۹۷۸۔ (۲) الموافقات:۲/۲۸۵-۲۸۶۔

اور جان لو کہ یہاں جو عادتوں کی تبدیلی کی وجہ سے احکام کی تبدیلی کا ذکر آیا ہے تو یہ درحقیقت اصل خطاب (حکم شرعی) میں اختلاف نہیں؛ اس لئے کہ شریعت تو اس طور پر مقرر کی گئی ہے کہ وہ دائمی اور ابدی ہے، اگر فرض کیجئے کہ دنیا آخری تک اسی طرح باقی رہتی اور اسی طرح انسان مکلف ہوتا تو شریعت میں مزید کسی بات کی ضرورت نہ ہوتی؛ لیکن احکام کا اختلاف اس لئے ہے کہ جب عادتیں بدل جاتی ہیں تو ہر عادت اسی اصل شرعی کی طرف لوٹا دی جاتی ہے جس کے مطابق اس پر حکم لگایا جاتا ہے۔

جن فتاویٰ میں تغیر کی گنجائش ہے

اب سوال یہ ہے کہ کون سے مسائل ہیں کہ جن میں تغیر کی گنجائش ہے اور تغیر کے اسباب ومحرکات کیا ہیں؟ اس سلسلہ میں اُصولی طور پر جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہی ہے کہ حسبِ ذیل فتاویٰ میں تغیر ہوسکتا ہے:

(الف) جن فتاویٰ کی بنیاد مصلحت پر ہو، فوج داری قوانین میں سے تعزیر بھی اس میں شامل ہے؛ چنانچہ علامہ ابواسحاق شاطبیؒ فرماتے ہیں:

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة۔ (۱)

دوسری قسم: ان فتاویٰ کی ہے جو مصلحت کے تقاضے کے مطابق تبدیل ہوتے رہتے ہیں، خواہ یہ تقاضہ زمانہ کی بنا پر ہو، مکان کی بنا پر ہو، حالات کی بنا پر ہو، جیسے تعزیرات کی مقدار، اس کی جنس،

(۱) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ۱/۳۳۰-۳۳۱۔

اس کی صفت؛ کیوں کہ شارع نے مصلحت کے اعتبار سے اس کی نوعیت متعین کی ہے۔

(ب) وہ فتاویٰ جو عرف وعادات پر مبنی ہیں؛ چنانچہ علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں :

إذا جاءک رجل من غير إقليمک ، لا تجره على عرف بلدک ، والمقرر فی کتبک ، فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات — آیاً کانت — إضلال فی الدين وجهل بمقاصد الشريعة والسلف الماضين ۔(۱)

جب تمہارے پاس تمہارے علاقہ سے باہر کا کوئی آدمی آئے تو اس پر اپنے شہر کا عرف اور اپنی کتابوں میں لکھے ہوئے حکم جاری نہ کرو، یہی واضح حق ہے اور نقل شدہ باتوں پر جم جانا — چاہے جو بھی ہو — دین میں گمراہی، شریعت کے مقاصد اور سلف صالحین کے نقطۂ نظر سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

نیز علامہ ابن قیمؒ کا بیان ہے کہ :

ومن أفتى الناس بمجرد المنقول فی الکتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن احوالهم فقد ضل وأضل ، وکانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طب الناس کلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم الخ ۔ (۲)

جس نے عرف وعادت، زمانہ، احوال اور حالات کے قرائن کے بدل جانے کے باوجود محض اسی بات پر فتویٰ دیا جو کتابوں میں

(۱) کتاب الفروق: ۱/۱۷۷۔ (۲) اعلام الموقعین: ۳/۹۴۔

منقول ہے تو وہ خود بھی گمراہ ہوا اور اس نے دوسروں کو بھی گمراہ کیا، اور اس نے دین پر اس طبیب سے بڑھ کر زیادتی کی جو شہروں، عادتوں، زمانوں اور طبیعتوں کے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی طریقہ پر سب کا علاج کرے۔

عرف پر بہت سے احکام کے مبنی ہونے اور اس کے بدلنے پر فتاویٰ میں تبدیلی کے ضروری ہونے کی طرف امام بخاریؒ نے اپنے ایک ترجمہ میں بھی اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں:

باب من أجری أمر الامصار علی ما یتعارفون بینھم فی البیوع ولإجارۃ والمکیال والوزن وسننھم علی نیاتھم ومذاھبھم المشھورۃ۔ (۱)

اس بات کا بیان کہ شہروں کے معاملات بیوع، اجارہ، کیل و وزن نیتوں اور طریقوں کے سلسلہ میں ان کی روایات کے عرف کے مطابق جاری کئے جائیں گے۔

(ج) بعض منصوص احکام ایسے ہیں کہ جن میں مبہم اور مجمل الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، ان الفاظ میں ابہام اور اجمال کو باقی رکھنا شارع کی حکمت بالغہ کا مظہر ہے کہ اگر یہاں ایک متعین مفہوم کا لفظ استعمال کیا جاتا تو ایک زمانہ گذرنے کے بعد دوسرے زمانہ میں اس پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا، ایسی تعبیرات کا مفہوم ہر زمانہ میں اس عہد کے عرف کے مطابق متعین کیا جاسکتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ''عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'' (النساء: ۱۹) معاشرت بالمعروف کے بارے میں ہر زمانہ کے عرف کے لحاظ سے ہی فتویٰ دیا جائے گا، اسی طرح قرآن مجید میں شوہر پر نفقہ اور کسوہ کی ذمہ داری عائد کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'' (البقرۃ: ۲۳۳) اب نفقہ اور کسوہ میں کیا چیزیں شامل ہوں گی اور کس معیار کی چیزیں شامل ہوں گی؟ اس سلسلہ میں ہر زمانہ کے عرف کے

(۱) صحیح البخاری، کتاب البیوع: ۲/ ۷۶۸۔

لحاظ سے حقوق و واجبات متعین کئے جائیں گے ، یا جیسے رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے ؛لیکن قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ یہ بات ہر دور کے عرف کے لحاظ سے متعین ہوگی۔

(د) وہ فتاویٰ جو قیاس و اجتہاد پر نہیں ہوں، اگر شریعت کے مقاصد ایسے مسائل میں گذشتہ فتاویٰ کو ترک کرنے کے متقاضی ہوں ،تو ایسے فتاویٰ میں تغیر ہوسکتا ہے، جیسے قرآن مجید میں گواہوں کے لئے عادل ہونے کی شرط لگائی گئی ہے، (طلاق:۲) متقدمین نے عدالت کے لئے اس بات کو شرط قرار دیا تھا کہ وہ کبیرہ کے ارتکاب اور صغیرہ پر اصرار سے بچے ؛لیکن بعد کے فقہاء نے اپنے زمانہ کے احوال کو دیکھتے ہوئے عدالت کے مفہوم میں نرمی برتی ؛ تاکہ لوگوں کے لئے انصاف کا حصول دشوار نہ ہوجائے۔

(ہ) جو فتاویٰ ایسی نصوص پر مبنی ہوں جن کے حجت ہونے میں معتبر اہل علم کا اختلاف ہو، یا جن میں نصوص بظاہر متعارض ہوں اور متعارض منصوص میں سے کسی کا منسوخ ہونا قوی دلیل سے ثابت نہ ہو، یا جن میں حکم کا مدار آثار صحابہ پر ہو اور صحابہ کے فتاویٰ مختلف ہوں، ان میں اگرچہ فی الجملہ نص موجود ہوتی ہے ؛لیکن ترجیحات فقہاء کے اجتہاد پر مبنی ہوتی ہیں ؛ لہٰذا ایسے احکام کو بیک وقت منصوص بھی کہا جاسکتا ہے اور مجتہد فیہ بھی ، ایسے فتاویٰ میں حالات کی تبدیلی، کسی خاص رائے پر عمل کرنے کی دشواری کی وجہ سے فتاویٰ میں تغیر ہوسکتا ہے، ائمہ اربعہ کے متبعین کے یہاں بوقت ضرورت ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف عدول کی جو گنجائش رکھی گئی ہے، وہ اسی قبیل سے ہے۔

فتاویٰ میں تغیر کے محرکات

اس بات کے واضح ہوجانے کے بعد کہ کس قسم کے مسائل میں تغیر فتاویٰ کی گنجائش ہے؟ اب ان اسباب ومحرکات کا تذکرہ مناسب ہوگا ، جو فتاویٰ میں تغیر کا باعث بنتے ہیں ، اگرچہ ان میں سے بعض اسباب کی طرف اشارہ ہوچکا ہے ؛لیکن آئندہ سطور میں اس کو مثالوں

کے ذریعہ پیش کیا جائے گا، بعض وہ مثالیں جو ہمیں کتبِ فقہ میں ملتی ہیں، اور بعض ایسی مثالیں بھی جو قضایا معاصرہ میں شامل ہیں۔

عرف کی تبدیلی

(۱) جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے: فتاویٰ میں تغیر کا سب سے بڑا سبب عرف کی تبدیلی ہے، اس سلسلہ میں علامہ قرافیؒ علامہ شاطبیؒ اور علامہ ابن عابدین شامیؒ کی صراحت گذر چکی ہے، ایسے مسائل کی بڑی تعداد ہے جن میں فقہاء نے عرف کی تبدیلی کی وجہ سے فتاویٰ میں تبدیلی کی ہے، اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامیؒ کا رسالہ ''نشر العرف'' بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

● عرف پر مبنی مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کہ اگر کسی شخص نے کسی کا کپڑا غصب کیا اور اسے سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو کپڑے کے مالک کو حق ہوگا کہ غاصب سے کپڑے وصول کرے اور سیاہ رنگ میں رنگنے کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوا ہے، اس کا جرمانہ وصول کرلے؛ جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں سیاہ رنگ میں رنگنا نقص نہیں ہے؛ بلکہ بہتر ہے؛ اس لئے مالک کو حق ہوگا کہ یا تو وہ رنگا ہوا کپڑا لے لے اور رنگنے کی وجہ سے کپڑے میں جو زیادتی ہوئی ہے، اس کا عوض غاصب کو ادا کردے، یا جو سفید کپڑے کی قیمت تھی، وہ اس سے وصول کرے؛ گویا امام ابوحنیفہؒ نے سیاہ رنگ کو نقص خیال کیا اور صاحبین نے زیادت، اس کا سبب یہ ہے کہ بنواُمیہ سیاہ رنگ کے کپڑے استعمال نہیں کرتے تھے اور صاحبین کے زمانہ میں بنوعباس سیاہ کپڑے استعمال کرنے لگے تھے، گویا یہ حکمرانوں کا شعار بن گیا تھا؛ اس لئے اس کو لباس میں حسن سمجھا جانے لگا۔(۱)

● پہلے زمانہ میں ایک ''دار'' کے تحت جتنے گھر (بیت) بنتے تھے، وہ ایک ہی ڈیزائن اور سائز کے ہوا کرتے تھے؛ اس لئے متقدمین کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ان میں سے ایک گھر کو دیکھ لینا تمام گھروں کو دیکھنے کی طرح ہوگیا اور ایک گھر کو دیکھنے سے بقیہ گھروں میں خیارِ رؤیت ساقط

(۱) بدائع الصنائع: ۷/ ۱۶۱، درر الحکام: ۲/ ۵۸۴۔

ہوجائے گا؛لیکن بعد میں الگ الگ ڈیزائن اورالگ الگ سہولتوں کے ساتھ مکان بننے لگے؛ اس لئے متاخرین کے نزدیک ایک (گھر) کے دیکھنے سے تمام گھروں سے خیارِ رؤیت ساقط نہیں ہوگا۔(۱)

● اگر بیوی کی رخصتی ہوچکی ہواور دخول کے بعد نزاع پیدا ہوجائے کہ شوہر نے مہر ادا کردیا ہے یانہیں؟تو فقہاء متقدمین کے نزدیک شوہر کی بات معتبر ہوگی؛کیوں کہ عرف یہی تھا کہ جب تک شوہر مہر ادانہیں کردیتا،تب تک لڑکی کی رخصتی نہیں ہوتی تھی؛لیکن بعد میں عرف بدل گیااور مہر کی ادائیگی سے پہلے بھی بیوی کی رخصتی ہونے لگی،اسی لئے فقہاء متاخرین کے نزدیک اگر مرد کے پاس بینہ موجود نہ ہوتوقسم کے ساتھ عورت کی بات معتبر ہوگی۔(۲)

موجودہ دور میں بھی مختلف مسائل ہیں کہ جن میں عرف کی بنیاد پر قدیم فتاویٰ میں تبدیلی کی گئی ہے،جیسے :

● بیع میں ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے،جس میں متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو؛ لیکن موجودہ دور میں مشنریز کی بیع میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ کمپنی ایک مخصوص مدت تک مرمت کی ذمہ دار ہوگی،یا اگر اس دوران مشین خراب ہوجائے تو نئی مشین فراہم کرے گی؛ چوں کہ اس کا عرف ہوچکا ہےاوراس کی وجہ سے نزاع پیدا نہیں ہوتی،اس لئے معاصر علماء نے اس شرط کو جائز قرار دیا ہے،اسی پس منظر میں جہاں فقہاء نے ایسی شرطوں کو منع کیا ہے،وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ:"إلا ان یکون شرطاً متعارفاً"۔

● گذشتہ زمانہ میں عام طور پر موزوں اور جوتوں اوراورٹوپیوں وغیرہ کا استصناع کا ذکرآتا ہے،مگر موجودہ عرف کے اعتبار سے عمارتوں کا بھی استصناع ہوسکتا ہے۔

اختلافِ مکان

(۲) فتاویٰ میں تغیر کا ایک بڑا سبب اختلافِ مکان بھی ہے،فقہاء نے بہت سے مسائل میں دارالاسلام اور دارالکفر کے درمیان فرق کیا ہے،فقہ کی کتابوں میں اس کی تفصیل

(۱) شرح القواعد الفقہیہ:۱/۲۲۷۔ (۲) انوار البروق فی الفروق:۱/۱۵۴۔

موجود ہے، اسی طرح بعض احکام میں شہر اور گاؤں کے درمیان فرق کیا گیا ہے، یہ اختلاف مکان کی بنیاد پر فتاویٰ میں تغیر کرنا ہے؛ لیکن ہر فتویٰ کا مقصد اپنی جگہ شریعت کے احکام اور مقصد کو پورا کرنا ہے، موجودہ دور میں تقریباً پچاس فیصد مسلمان ان ملکوں میں بستے ہیں، جہاں وہ اقلیت میں، ان کو بہت سے مسائل درپیش ہیں، جیسے: الیکشن میں حصہ لینا، اُمیدوار بننا، ایسی پارٹیوں کی تائید کرنا جو مکمل طور پر مسلمانوں کی حمایت میں نہ ہوں، تورات وانجیل پر حلف اُٹھانا، اسی پارلیمنٹ کا ممبر بننا، جس میں مخالف اسلام اور مخالف مسلمان فیصلے بھی کئے جاتے ہیں، وغیرہ، ان کے علاوہ اور بھی بہت سے ایسے مسائل درپیش ہیں جن میں معاصر فقہاء نے فتاویٰ میں تغیر کو قبول کیا ہے۔

اختلاف مکان سے متعلق بعض ایسے بھی مسائل ہیں جن کا تعلق تہذیب وثقافت سے ہے، جیسے بعض علاقوں میں کھلے سر رہنا ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے اور بعض علاقوں میں ایسا نہیں ہے؛ اس لئے علامہ شاطبیؒ نے کھلے سر رہنے کو اہل مشرق کے لئے شہادت میں قادح مانا ہے اور اہل مغرب کے لئے نہیں، لباس و پوشاک کھانے پینے کے انداز وغیرہ میں مختلف علاقوں میں عرف الگ الگ ہے اور اس لحاظ سے ان کے احکام میں فرق واقع ہوتا ہے، اسی زمرہ میں علامہ سرخسیؒ کی اس وضاحت کو رکھا جاسکتا ہے :

أن الامام ابا حنيفة فی أول عهد الفرس بالإسلام ، وصعوبة نطقهم بالعربية رخص لغير المبتدع منهم أن يقرأ فی الصلاة بما لا يقبل التاويل من القرآن باللغة الفارسية ، فلما لانت ألسنتهم من ناحية ، وانتشر الزيغ والإبتداع ، من ناحية أخری رجع عن هذا القول ۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ نے دیکھا کہ اہل فارس ابھی قریب ہی میں مسلمان

---

(۱) المبسوط:۱/۹۸۔

ہوئے اور ان کو عربی بولنا دشوار ہورہا ہے تو جو فرق مبتدعہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے، ان کو اجازت دی کہ قرآن کے جن کلمات میں تاویل کی گنجائش نہیں، ان کو فارسی زبان میں پڑھ لیں، پھر جب ایک طرف ان کی زبان نرم ہوگئی اور دوسری طرف گمراہی اور بدعت پھیلنے لگی تو انھوں نے اس قول سے رُجوع کرلیا۔

جدید آلات کی پیدائش

(۳) تعبیر فتاویٰ کا ایک اہم سبب جدید آلات و وسائل کی پیدائش ہے، قدیم فقہاء کے یہاں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں، جیسے :

● متقدمین نے سانپ کے چمڑے کو ناقابل دباغت سمجھتے ہوئے ناقابل انتفاع قرار دیا ہے؛ لیکن متاخرین کے زمانہ میں غالباً سانپ کی دباغت ممکن ہوگئی تھی، اس لئے انھوں نے سانپ کے چمڑوں کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے۔(۱)

● اسی طرح ریشم کے کیڑوں کی خرید وفروخت کو منع کیا گیا تھا؛ لیکن متاخرین نے اس کی اجازت دی ہے، بظاہر اس کی وجہ یہ تھی کہ ابتدائی دور میں ان کیڑوں کے حفاظت کا کوئی انتظام نہیں تھا؛ لیکن بعد کے ادوار میں ایسے اسباب فراہم ہوگئے، جن کے ذریعہ اِن کیڑوں کو محفوظ رکھا جاتا اور ان پر قبضہ حاصل ہوجاتا ہے۔

● سترھویں صدی سے جس صنعتی انقلاب کا آغاز ہوا، اس کے بعد بہت سے ایسے آلات و وسائل ایجاد میں آئے، جن کا پہلے تصور بھی نہیں کیا جاتا تھا، ان آلات کی وجہ سے جہاں بعض صورتوں میں گذشتہ اجتہادات کو منطبق کیا گیا، وہیں بعض اجتہادات میں تغیر کو قبول کیا گیا، جیسے انسانی اعضاء سے استفادہ کو مطلقاً حرام قرار دیا جاتا تھا؛ لیکن جب انسانی اعضاء واجزاء کی بحفاظت منتقلی ممکن ہوگئی تو اس بات کی اجازت دی گئی کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھایا جائے، یا اعضاء کی پیوندکاری کی جائے، اسی طرح فقہاء نے جنون اور نامردی وغیرہ کی

(۱) ردالمحتار: ۷/۲۶۷۔

تحقیق کے لئے ان باتوں کو معیار بنایا تھا، جو قدیم اطباء کہا کرتے تھے اور جن کا انسان تجربہ کیا کرتا تھا؛ لیکن موجودہ دور میں ایسے میڈیکل آلات آ گئے ہیں، جن کے ذریعہ ان اُمور کے بارے میں زیادہ بہتر طور پر تحقیق کی جاسکتی ہے؛ لہٰذا ان ہی سے استفادہ کا فتویٰ دیا جائے گا۔

● فقہاء نے عام طور پر یہ بات کہی ہے کہ جب پانی پر نجاست کا غلبہ ہوجائے اور پوری طرح ناپاک ہوجائے تب اس کو پاک نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ جو شئے نجس العین کے درجہ میں آ جائے تو اس کا حکم تحویل حقیقت سے ہی بدلتا ہے، اور کوئی ایسی شکل نہیں تھی، جس کے ذریعہ ایسے ناپاک سیال کی حقیقت کو بدلا جائے؛ لیکن موجودہ دور میں ریسائیکلنگ کے ذریعہ یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ پانی سے ناپاک اجزاء کو پوری طرح الگ کرلیا جائے اور اس کے مضر اثرات کا ازالہ ہوجائے؛ اسی لئے بعض فقہ اکیڈمیوں سے ریسائیکلنگ کو پانی کی تطہیر کا ذریعہ تسلیم کیا ہے۔

اخلاقی زوال

(۴) فتاویٰ میں تغیر کا ایک اہم سبب اخلاقی حالات کی تبدیلی ہے، یہ ایک حقیقت ہے کہ اخلاقی حالات دن بدن انحطاط پذیر ہیں اور رسول اللہ ﷺ کی پیشین گوئی کے مطابق اس میں اضافہ ہی ہوتا جائے گا؛ اسی لئے متعدد مسائل وہ ہیں جس میں متاخرین نے ائمہ مجتہدین اور متقدمین کی رائے سے ہٹ کر یہ کہتے ہوئے فتویٰ دیا کہ :

هذا اختلاف عصر و أوان ، لا اختلاف حجة و برهان ۔

یہ زمان اور وقت کا اختلاف ہے نہ کہ حجت و برہان کا اختلاف۔

اخلاقی حالات میں انحطاط کی وجہ سے فتاویٰ میں تغیر کی بعض مثالیں عہد صحابہ میں بھی موجود ہیں، جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے، بعد کے فقہاء کے یہاں اس طرح کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں، اس سلسلہ میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا قول نشان راہ کا درجہ رکھتا ہے :

ستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور۔ (۱)

(۱) شرح القواعد الفقہیہ: ۱/۲۲۹۔

لوگ جس قدر برائیوں کو جنم دیں گے، اسی قدر نئے مسائل بھی پیدا ہوں گے۔

● اخلاقی پس منظر میں فتویٰ کی تبدیلی کی ایک مثال مستور الحال کی شہادت ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستور الحال کی شہادت نہیں قبول کی جائے گی اور اس کی ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا؛ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے دور میں جھوٹ کے عام ہوجانے کی وجہ سے صاحبین نے کہا کہ مستور الحال کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، جب تک اس کا عادل ہونا واضح نہ ہوجائے۔(۱)

● اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق کی شہادت معتبر نہیں ہے؛ لیکن امام ابو یوسفؒ نے اپنے زمانہ کے احوال کو دیکھتے ہوئے فرمایا:

> إن الفاسق إذا كان وجيها في الناس ذا مروة تقبل شهادته ؛ لأنه لا يستأجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروته ۔ (۲)
>
> جب فاسق شخص لوگوں میں ذی وجاہت اور صاحب مروت ہوتو اس کی گواہی قبول کی جائے گی؛ اس لئے کہ وہ اپنی وجاہت اور مروت کی وجہ سے جھوٹ بولنے کی جسارت نہیں کرے گا۔

بلکہ بعد کے فقہاء جیسے قاضی علاء الدین طرابلسیؒ نے یہاں تک لکھا ہے:

> إذا كان الرجل يشرب سراً وهو ذو مروة فللقاضي أن يقبل شهادته ۔ (۳)
>
> جب کوئی شخص چھپ کر شراب پیتا ہو اور وہ صاحب مروت ہوتو قاضی اس کی شہادت قبول کرسکتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع: ۴۰۱/۵۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر: ۱۱/۶۔

(۳) معین الحکام: ۱۴۶۔

● فقہاء متقدمین نے عام طور پر شہادت قبول کرنے کے لئے تزکیہ کو ضروری قرار دیا ہے؛ لیکن بعد کے ادوار میں جب فسق کی وجہ سے تزکیہ دشوار ہو گیا تو فقہاء نے قسم لینے کا طریقہ اختیار کیا؛ چنانچہ علامہ ابن نجیم مصریؒ نقل کرتے ہیں :

وفی زماننا لما تعذرت التزکیة بغلبة الفسق اختار القضاة کما اختار ابن ابی لیلیٰ استحلاف الشھود بغلبة الظن ۔ (۱)

ہمارے زمانہ میں فسق کے غلبہ کی وجہ سے تزکیہ دشوار ہو گیا ہے؛ لہٰذا اب قضاء میں وہی طریقہ اختیار کیا جائے جو ابن ابی لیلیٰ نے اختیار کیا تھا کہ غلبۂ ظن حاصل کرنے کے لئے گواہوں سے قسم لی جائے گی۔

● اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کرلے تو مالِ مغصوبہ کے استعمال کا کرایہ حنفیہ کے نزدیک غاصب پر واجب نہیں ہوتا ہے؛ لیکن اخلاقی بگاڑ کو دیکھتے ہوئے متاخرین نے وقف اور یتیم کے مال کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے :

لما نظر المتأخرون طمع الناس بمال الواقف والیتیم فقد جوزوا استحساناً تضمین الغاصب منافع مالھما وقایة لصوالحھما ۔ (۲)

جب فقہاء متاخرین نے وقف اور یتیم کے مال میں لوگوں کی حرص دیکھی تو انھوں نے استحساناً اور ان کے منافع کی حفاظت کے لئے اس بات کو جائز قرار دیا کہ غاصب پر ان دونوں کے مال کی منفعت کو بطور تاوان لازم قرار دیا جائے۔

● اسی طرح وہ مسئلہ ہے جس کو کتبِ فقہ میں ''ظفر بالحق'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی اگر

(۱) البحرالرائق: ۷/ ۶۹۔

(۲) رستم باز لبنانی: شرح مجلة الاحکام، نیز دیکھئے: تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ: ۲/ ۱۶۸۔

کسی شخص کا کسی کے ذمہ کچھ باقی ہو اور مدیون ادا کرنے میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو اور دائن کے پاس مدیون کی کوئی چیز آجائے تو بعض فقہاء کے یہاں تو دائن مطلقاً مدیون کی اس شئے سے اپنا دَین وصول کرلے گا؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر وہ شئے دَین کی جنس سے ہو تب تو دائن اس سے اپنا حق لے سکتا ہے؛ لیکن اگر دین کی جنس الگ ہو اور اس شئے کی جنس الگ ہو تو وہ اس سے اپنا دَین وصول نہیں کرسکتا ہے؛ لیکن متأخرین احناف نے فسادِ اخلاق کا لحاظ کرتے ہوئے اس بات کی اجازت دی ہے کہ دائن غیر جنس سے بھی اپنا دین وصول کرسکتا ہے۔

● اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اصل میں عورت کا چہرہ ستر میں شامل نہیں ہے؛ لیکن متاخرین نے غلبۂ فتنہ کی وجہ سے عورت کے چہرہ کو حصہ ستر میں شامل کیا ہے اور کشفِ وجہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔(۱)

● رضاعت بھی حرمت مؤبدہ کا ایک سبب ہے، اس لحاظ سے رضاعی بھائی بہن کا ایک ساتھ سفر کرنا یا تنہائی اختیار کرنا اُصولی طور پر جائز ہے؛ لیکن فتنہ کے غلبہ کی وجہ سے متأخرین نے قریب العمر رضاعی بھائی بہن کو ایک ساتھ سفر کرنے سے منع کیا ہے۔

فقہاء نے جو یہ قاعدہ مقرر کیا ہے: ''لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان'' اور مختلف اہل علم نے الگ الگ الفاظ میں اس کو تعبیر کیا ہے، اس کی مراد میں یہ بات شامل ہے کہ فسادِ اخلاق کی وجہ سے بھی فتاویٰ میں تبدیلی ہوتی ہے۔

معاشی نظام میں تبدیلی

(۵) فتاویٰ میں تغیر کا ایک سبب معاشی نظام کی تبدیلی ہے اور خاص کر موجودہ دور میں یہ مسئلہ نہایت اہمیت اختیار کرگیا ہے، یہاں اس کی چند مثالوں کا تذکرہ مناسب ہوگا :

● شریعت کی نظر میں اصل کرنسی سونا اور چاندی ہے؛ اسی لئے سونا اور چاندی کو زکوٰۃ، دیت اور مہر وغیرہ میں معیار بنایا گیا ہے، پھر جب معدنی فلوس کا رواج شروع ہوا تو فقہاء نے

(۱) ردالمحتار:۹/۵۳۲۔

اس کو بھی ثمن کا درجہ دے دیا؛ لیکن اِن فلوس کا بھی اپنی ایک قدر ہوا کرتی تھی، پھر جب کاغذی نوٹوں کا رواج ہوا تو ابتداءً بہت سے علماء نے اس کو ثمن کا درجہ نہیں دیا اور اس پر بیع صَرف کے احکام جاری نہیں کئے، نیز زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اس کا کافی نہیں سمجھا؛ لیکن زر کے موجودہ نظام کی وجہ سے بالآخر تمام علماء اس بات پر قریب قریب متفق ہوگئے کہ کاغذی نوٹ ثمن اصطلاحی یا ثمن اعتباری ہے اور اس پر تمام احکام ثمن کے جاری ہوں گے۔

● ایکسپورٹ، ایمپورٹ تجارت اور شیئر مارکیٹ وجود میں آنے کی وجہ سے بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں، جن میں حسی قبضہ ممکن باقی نہیں رہا؛ لہٰذا موجودہ دور کے اہل علم نے قبضہ حکمی کی صورت وضع کی اور نفع ونقصان کے کسی شخص سے متعلق ہوجانے کو قبضہ حکمی قرار دیا ہے۔

● شریعت میں کسی بھی عقد کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ عاقدین کا وجود ہو، اسی لئے ہمیشہ سے موجب اور قابل کی حقیقی شخصیت ہی کو عقد کا اہل تسلیم کیا گیا ہے؛ لیکن موجودہ دور میں قانونی طور پر حکومتوں، اداروں اور کمپنیوں کو بھی ایک شخصیت کا درجہ دیتے ہوئے ایجاب وقبول کا حق دیا گیا ہے، شخص حقیقی اس کا نمائندہ ہوتا ہے؛ لیکن تمام حقوق وواجبات اس ادارہ یا اس کمپنی سے متعلق ہوتے ہیں؛ چنانچہ موجودہ دور کے فقہاء نے بھی ایک ایسی شخصیت کو قبول کیا ہے جس کو شخصیت قانون یا شخصیت اعتباری کہا جائے اور اس کے لئے بیت المال اور اوقاف کو نظیر بنایا ہے۔

● اسی طرح شیئر مارکیٹ، بینکنگ نظام اور انشورنس کی اسکیموں کو شریعت کے سانچے میں ڈھالنے اور ایک حلال متبادل مہیا کرنے کی غرض سے فقہاء متقدمین کے اور ائمہ متبوعین کے بعض فتاویٰ سے اختلاف کیا گیا ہے۔

غرض کہ تجارت اور معاشی نظام سے متعلق بہت سے عصری مسائل ایسے پیدا ہوئے ہیں، جن میں گذشتہ علماء کے فتاویٰ سے ہٹے بغیر چارہ نہیں ہے۔

خلاصۂ بحث

حاصل یہ ہے کہ :

(۱) شریعت کے قطعی اور اجماعی احکام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے، ان میں تبدیلی کا مطالبہ دین سے انحراف اور گمراہی ہے اور اس پر کتاب وسنت کی واضح دلیلیں موجود ہیں۔

(۲) جو رائیں قیاس واجتہاد اور عرف ومصلحت پر مبنی ہوں، ان میں تبدیلی ہوسکتی ہے؛ بلکہ بعض صورتوں میں تبدیلی واجب ہے۔

(۳) جن مسائل میں نصوص متعارض ہیں، یا آثار صحابہ متعارض ہیں، یا ایسی نص وارد ہے، جس کا معتبر ہونا معتبر فقہاء اور محدثین کے درمیان مختلف فیہ ہے، ان سے مستنبط کئے جانے والے احکام میں ترجیحات بدل سکتی ہیں۔

(۴) عام طور پر عرف وعادت میں تبدیلی، اخلاقی اقدار میں انحطاط، نئے آلات ووسائل کی پیدائش، معاشی نظام میں تغیر اور سیاسی حالات کے فرق کی وجہ سے فتاویٰ میں تبدیلی عمل میں آتی ہے۔

(۵) فتاویٰ میں تغیر کے لئے ضروری ہے کہ :

(الف) وہ فتویٰ کسی اجماعی رائے یا ثبوت ودلالت کے اعتبار سے قطعی نص کے خلاف نہ ہو۔

(ب) شریعت کے بنیادی مقاصد واُصول سے متعارض نہ ہو۔

(ج) اس کے مفاسد مصالح سے بڑھے ہوئے نہ ہوں۔

• • •

مراجع فتویٰ میں تعدد اور فتاویٰ میں وحدت ☆

فتویٰ کا مادہ ''ف، ت، ی'' ہے، فتویٰ اور فُتیا افتاء سے ماخوذ ہے، افتاء کے معنی کسی امر کو واضح کرنے کے ہیں: ''أفتاه فی الأمر، أبانه له'' (۱) فُتیا تو ''ف'' کے پیش کے ساتھ ہی استعمال ہوتا ہے؛ لیکن فتویٰ ''ف'' کے ''پیش'' اور ''زبر'' دونوں طریقہ پر استعمال کیا جاتا ہے، (۲) البتہ ''ف'' پر ''زبر'' زیادہ مشہور اور مروج ہے اور اہل مدینہ کی لغت بھی یہی ہے: ''الفتح فی الفتوی لأهل المدينة'' (۳) بلکہ علامہ زبیدی کا رجحان تو اس طرف ہے کہ فُتیا ''ف'' کے پیش کے ساتھ ہونا چاہئے اور فَتویٰ ''ف'' کے زبر کے ساتھ ہی ہونا چاہئے، (۴) ــــ افتاء کے معنی فتویٰ دینے کے ہیں اور استفتاء کے معنی فتویٰ طلب کرنے کے ہیں۔

قرآن مجید میں افتاء اور استفتاء کے الفاظ مجموعی طور پر گیارہ جگہ استعمال ہوئے ہیں، اور حدیث کی نو مشہور کتابیں جن کی فہرست سازی ''المعجم المفهرس'' میں کی گئی ہے، میں بارہ مواقع پر فُتیا کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ (۵)

فتویٰ کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں اہل علم نے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں، بعض لوگوں نے فتویٰ کی وہی تعریف کی ہے جو اجتہاد کی ہے؛ کیوں کہ متقدمین کے نزدیک افتاء سے اجتہاد اور مفتی سے مجتہد مراد ہوا کرتا تھا؛ اسی لئے بہت سے علماء اُصول نے اجتہاد

☆ یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی کانفرنس ۱۳، ۱۴/ اپریل ۲۰۱۵ء منعقدہ تھائی (تائیوان) بہ عنوان ''مسلمان اقلیتوں کو درپیش چیلنجز'' میں پیش کیا گیا۔

(۱) القاموس المحیط: ۱۷۰۲۔ (۲) حوالۂ سابق۔

(۳) لسان العرب: ۳۳۴۸۔ (۴) دیکھئے: تاج العروس: ۳۸/۲۰۔

(۵) دیکھئے: المعجم المفہرس لألفاظ الحدیث النبوی الشریف۔

وتقلید کی بحث میں افتاء اور استفتاء کے احکام ذکر کئے ہیں، بعد کے فقہاء نے افتاء کی ایسی تعریف کی ہے، جس میں بمقابلہ اجتہاد کے عموم پایا جاتا ہے، اور اس میں خود اجتہاد کرنا اور دوسرے کے اجتہاد پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو نقل کرنا دونوں صورتیں شامل ہیں؛ چنانچہ علامہ قرافی فرماتے ہیں :

الفتویٰ إخبار عن الله تبارک وتعالیٰ فی إلزام أو إباحة ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی امر کے لازم ہونے یا مباح ہونے کی خبر دینا فتویٰ ہے۔

علامہ بنانیؒ رقم طراز ہیں :

الإخبار بالحکم من غیر إلزام ۔ (۲)

لازم قرار دیئے بغیر کسی حکم کی بابت خبر دینے کو فتویٰ کہتے ہیں۔

البتہ موجودہ دور میں فتویٰ کی اصطلاح جس مفہوم میں استعمال ہوتی ہے، اس کے لحاظ سے شیخ دکتور حسین محمد ملاح کی یہ تعریف بہت جامع نظر آتی ہے :

الإخبار بحکم الله تعالیٰ عن الوقائع بدلیل شرعی لمن سأل عنه ۔ (۳)

جو شخص سوال کرے اس کو دلیل شرعی کی بنیاد پر پیش آنے والے واقعات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی خبر دینے کو فتویٰ کہتے ہیں۔

منصبِ افتاء کی اہمیت اور کارِ افتاء کی نزاکت

افتاء کی ذمہ داری بہت ہی نازک ہے، اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

(۱) کتاب الفروق: ۴/ ۵۳۔

(۲) حاشیۃ جمع الجوامع: ۲/ ۳۹۷۔

(۳) الفتویٰ نشأتها وتطورها: ۱/ ۳۹۸۔

فتویٰ کی نسبت اپنے آپ کی طرف کی ہے: ''قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِن''(۱)ایک اور موقع پر ارشاد ہے: ''قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ''(۲) گویا اللہ تعالیٰ کی ذات خود مفتی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے منشاء کی تشریح وتوضیح اپنے نبی محمد رسول اللہ ﷺ کو حوالہ کی: ''لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ''(۳) یہ بیان ووضاحت کی ذمہ داری آپ ﷺ کے بعد ہر عہد کے علماء وارباب افتاء کے حصہ میں آئی؛ کیوں کہ حدیث نبوی کے مطابق علماء انبیاء کے وارث ہیں،(۴) اس سے ظاہر ہے کہ مفتی گویا خود شارع کا نائب ہے اور اس کی طرف سے احکامِ شرعیہ میں لوگوں کی رہنمائی کرتا ہے، اسی لئے علامہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ مفتی کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ فتویٰ دینے میں وہ کس کا قائم مقام ہے؟

وليعلم المفتى عمن ينوب فى فتواه ۔ (۵)

اور امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ مفتی اللہ کی جانب سے رائے کا اظہار کرتا ہے :

المفتى موقع عن الله تعالىٰ ۔ (۶)

اسی لئے فتویٰ دینے میں بہت احتیاط کرنی چاہئے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار ۔ (۷)

کہ تم میں جو شخص فتویٰ دینے میں جری ہو وہ دراصل دوزخ پر جری ہے۔

ابن ابی لیلیٰؒ سے منقول ہے :

(۱) النساء:۱۲۷۔
(۲) النساء:۱۷۶۔
(۳) النحل:۴۴۔
(۴) ابوداود، باب باب الحث علی طلب العلم، حدیث نمبر:۳۶۴۱۔
(۵) اعلام الموقعین:۱/۱۱۔
(۶) شرح مہذب:۱/۴۰، مقدمہ۔
(۷) سنن دارمی، باب کراهة الفتيا، حدیث نمبر:۱۵۷۔

میں نے ایک سوبیس انصاری صحابہؓ کو دیکھا کہ ان میں سے ایک سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ دوسرے کا، دوسرا تیسرے کا حوالہ دیتا اور اسی طرح ایک دوسرے سے رُجوع کرنے کی تلقین کرتا، یہاں تک کہ یہ سوال پھر پہلے شخص کی طرف لوٹ آتا۔(۱)

یہ ظاہر ہے کہ اُمت میں سب سے پہلے مفتی رسول اللہ ﷺ تھے، علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

وأول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين ألخ ـ (۲)

آپ ﷺ کی شان یہ تھی کہ آپ ﷺ کی ہر بات وحی پر مبنی اور منشاءِ ربانی کی ترجمان ہوتی تھی: ''وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ، اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى''(۳) نیز ارشاد ہے: ''اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ ''(۴) اس لئے یہ بات تو ظاہر ہے کہ بنیادی طور پر آپ ﷺ کے فتاویٰ وحی کی بنیاد پر ہوا کرتے تھے؛ لیکن کیا آپ ﷺ اجتہاد سے بھی فتویٰ دیتے تھے؟ اس سلسلہ میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ اور اکثر اُصولیین اس کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ احکامِ شرعیہ میں بھی اجتہاد پر مامور تھے،(۵) یہی رائے امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ کی بھی ہے، (۶) امام غزالیؒ کے نزدیک بھی یہی راجح ہے، (۷) امام سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر کی اس طرح صراحت کی ہے کہ حضور ﷺ اس بات پر مامور تھے کہ کسی بھی واقعہ میں وحی کا انتظار کریں، اگر انتظار کے باوجود وحی کا نزول نہیں ہوتا تو یہ آپ ﷺ کے لئے رائے اور اجتہاد پر عمل کرنے کی منجانب اللہ اجازت ہوتی؛

(۱) شرح مہذب: ۱/۴۰۔ (۲) إعلام الموقعین: ۱/۱۱۔
(۳) النجم: ۳،۴۔ (۴) یونس: ۱۵۔
(۵) دیکھئے: تیسیر التحریر: ۴/۱۸۵، کشف الاسرار للبخاری: ۳/۳۸۶۔
(۶) دیکھئے: المحصول للرازی، ج: ۲، قسم: ۳، ص: ۹، ونہایۃ السول شرح منہاج الوصول للاسنوی: ۳/۲۶۴، منھاج الوصول للبیضاوی: ۱۷۶۔ (۷) المستصفی: ۲/۳۵۵۔

البتہ اگر آپ ﷺ سے اجتہاد میں چوک ہوتی تو منجانب اللہ متوجہ فرما دیا جاتا؛ لہٰذا اگر آپ ﷺ نے کسی امر کی بابت اجتہاد فرمایا ہو اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس پر کوئی تنبیہ نازل نہ ہوئی ہو تو یہ اس اجتہاد کے قطعی ہونے کی علامت ہے۔(۱)

فتاویٰ کا مرجع ایک ہی ہونا چاہئے یا متعدد اور ایک مسئلہ پر ایک ہی فتویٰ دیا جاسکتا ہے یا مختلف لوگ اپنی اپنی رائے کے مطابق الگ الگ فتوے بھی دے سکتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل نکات پر غور کرنے کی ضرورت ہے :

(۱) صحابہ اور سلفِ صالحین کے دور میں ایک ہی شخصیت فتاویٰ کا مرجع ہوتی تھی یا متعدد لوگوں کو فتویٰ دینے کی اجازت تھی؟

(۲) فتاویٰ میں وحدت ہونی چاہئے یا تعدد؟ یا بعض مسائل میں تعدد اور بعض میں وحدت؟

(۳) کیا فتاویٰ میں وحدت پیدا کرنے کی غرض سے بعض حضرات کو مطلقاً فتویٰ دینے سے یا بعض خاص نوعیت کے مسائل میں فتویٰ دینے سے روکا جاسکتا ہے؟

(۴) اگر روکا جاسکتا ہے تو کن اسباب کے تحت؟

(۵) اگر بعض مسائل میں وحدتِ فتویٰ مطلوب ہے، تو وہ کیا مسائل ہیں؟

(۶) فتاویٰ میں وحدت پیدا کرنے کا طریقۂ کار کیا ہوسکتا ہے؟

مراجع فتویٰ میں تعدد

نبی کے علم کی بنیاد تو وحی پر ہوتی تھی اور وحی علم معصوم کا ذریعہ ہے، جس میں خطاء کا کوئی احتمال نہیں؛ اس لئے نبی کی موجودگی میں جو لوگ براہ راست اس سے حکم دریافت کر سکتے تھے، ان کے لئے پیغمبر کی ذات ہی فتویٰ کا واحد مرجع تھی؛ البتہ دور دراز کے لوگوں کے لئے رسول اللہ ﷺ نے اپنے ان صحابہ کو مامور فرمایا تھا، جن کے تفقہ پر آپ کو اعتماد تھا، اور ان علاقوں میں تنہا وہی فتاویٰ کا مرجع تھے۔

(۱) دیکھئے: أصول السرخسی: ۲/۱۹۶، کشف الأسرار: ۳/۳۸۶۔

رسول اللہ ﷺ پر نبوت کا سلسلہ تمام ہوگیا، آپ ﷺ کے بعد کوئی ایسی شخصیت نہیں ہے جس کا علم یقینی طور پر خطا سے محفوظ ہو؛ کیوں کہ ہر اجتہاد میں کسی نہ کسی درجہ میں خطا کا احتمال موجود ہوتا ہے :

من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد ۔ (۱)

جو اجتہاد کرے اور صحیح نتیجے پر پہنچے اس کے لئے دو اجر ہے اور جس سے چوک ہوجائے اس کے لئے بھی ایک اجر ہے۔

عہد صحابہ میں بھی فتاویٰ کے متعدد مراجع رہے ہیں اور اسی لئے ان کی آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے، علامہ ابن قیمؒ نے بحیثیت مجموعی ایک سو تیس سے زیادہ صحابہ وصحابیات کا ذکر کیا ہے جو فتاویٰ دیا کرتے تھے، (۲) ان میں سات صحابہ مکثرین ہیں، بیس متوسطین اور بقیہ مقلین، صحابہ میں اصحابِ افتاء کے درمیان مزاج و مذاق کا بھی فرق پایا جاتا تھا، بعض صحابہ کا طرزِ فکر وہ تھا، جس کو بعد میں اصحابِ رائے نے اختیار کیا، جیسے: حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ، یہ نصوص پر عمل کرنے میں شریعت کے بنیادی مقاصد، مصالح اور واقعات و مشاہدات کو بھی پیش نظر رکھتے تھے اور اس لئے حسبِ موقع نصوص میں تاویل سے بھی کام لیتے تھے، جب کہ بعض فقہاء صحابہ کا منہج وہ تھا، جس کو بعد میں اصحابِ حدیث نے اختیار کیا، وہ بہر صورت نصوص کی ظاہری تعبیر ہی پر فتویٰ دیا کرتے تھے، جیسے: حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ذر غفاریؓ وغیرہ۔

عہد صحابہ کے بعد بھی فتاویٰ کی مرجعیت میں تعدد قائم رہا، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ سلف صالحین نے عموماً صحابہ کے درمیان پائے جانے والے اختلاف رائے کو ختم کرنے کی کوشش نہیں کی، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا قول منقول ہے :

---

(۱) بخاری، کتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، حدیث نمبر: ۶۹۱۶۔ (۲) اعلام الموقعین: ۱/ ۱۲۔

ما أحب أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولاً واحد كان الناس فی ضيق وانهم أئمة يقتدیٰ بهم ولو اخذ رجل بقول احدهم كان فی سعة ۔ (۱)

مجھے یہ بات تسلیم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں اختلاف نہیں تھا، اس لئے اگر ان کا ایک ہی قول ہوتا وہ لوگ تنگی میں پڑ جاتے، صحابہ کی شان یہ ہے کہ وہ ایسے امام ہیں جن کی اقتداء کی جائے تو اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک قول کو لے لے تو اس کے لئے گنجائش ہے۔

اسی طرح امام مالکؒ کا واقعہ مشہور ہے کہ بعض عباسی خلفاء نے ان سے اجازت چاہی کہ پورے عالم اسلام کو موطا امام مالک کے مطابق عمل کرنے کے لئے مجبور کیا جائے ؛ لیکن انھوں نے اس کو پسند نہیں کیا، اسماعیل بن ابومجاہد سے مروی ہے :

قال هارون الرشيد لمالک بن انس : يا أبا عبد الله ! تكتب هذا الكتاب — يعنی مؤلفات الامام مالک — وتفرقها فی اٗفاق الاسلام لتحمل عليها الأمة ؟ قال : يا امير المومنين ! إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالیٰ علیٰ هٰذه الأمة ، كل يتبع ما يصح عنده ، وكل علیٰ هدی ، وكل يريد الله تعالیٰ ۔ (۲)

ہارون رشید نے امام مالکؒ سے کہا : اے ابوعبداللہ ! آپ اس کتاب کو یعنی امام مالک کی تالیفات کو قلم بند کردیں اور اسے تمام

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ، باب جامع بیان مایلزم الناظر الخ: ۲/۹۰۱۔

(۲) کشف الخفاء ومزیل الالباس: ۱/۶۷۔

عالم اسلام میں پھیلا دیں؛ تاکہ اُمت کو اس پر عمل کرنے کا پابند کردیا جائے، امام مالکؒ نے فرمایا: امیر المومنین! اس اُمت کے لئے علماء کا اختلاف اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے، ہر شخص اس رائے کی پیروی کرتا ہے جو اس کے نزدیک درست ہو اور ہر شخص صحیح راستے پر ہے اور ہر ایک کا مقصود اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کو پانا ہے۔

بعض لوگوں نے امام مالکؒ کی اس بات کو زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے، جو اس پہلو سے قابل ذکر ہے کہ سلف صالحین اُمت کو اختلاف وانتشار سے بچانے کے لئے کس درجہ فکرمند رہا کرتے تھے؛ چنانچہ امام مالکؒ سے مروی ہے :

قال لی : قد اردت أن اجعل هذا العلم علماً واحداً فاكتب به إلىٰ أمراء الاجناد وإلى القضاة فيعملون به فمن خالف ضربت عنقه فقلت له يا امير المومنين أو غير ذلک ، قلت : إن النبی صلی الله عليه وسلم كان فی هذه الأمة وكان يبعث السرايا وكان يخرج فلم يفتح من البلاد كثيراً حتى قبضه الله عزوجل ثم قام أبوبكر بعده فلم يفتح من البلاد كثيرا ثم قام عمر بعد هما فتحت البلاد علىٰ يده فلم يجد بدا من أن يبعث اصحاب محمد معلمين فلم يزل يؤخذ عنهم عن اكابر إلىٰ يومهم هذا ، فأن ذهبت تحو لهم مما يعرفون إلىٰ مالايعرفون رأوا ذلک كفرا ، ولكن اقر أهل كل بلدة على ما فيها من العلم ۔ (۱)

مجھ سے امیر المومنین نے کہا: میں نے ارادہ کیا ہے کہ دین کے علم کو

(۱) الجرح والتعدیل: ۱/ ۲۹۔

ایک ہی علم بنادوں، میں اس کو سپہ سالاروں اور قاضیوں کے پاس لکھ کر بھیج دوں کہ سب کے سب اسی پر عمل کریں، جواس کے خلاف کرے میں اس کی گردن ماردوں، میں نے عرض کیا: امیرالمومنین! کیا یہ بات بہتر نہ ہوگی کہ آپ ایسا نہ کریں میں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اپنی زندگی میں فوجیں بھیجا کرتے تھے اور خود بھی تشریف لے جاتے تھے، کچھ زیادہ شہر فتح نہیں ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو اُٹھالیا، پھر آپ کے بعد ابوبکرؓ باگ وڈور سنبھالی ان کے دور میں زیادہ علاقے فتح نہیں ہوئے، پھر حضرت عمرؓ اُٹھے ان کے دور میں بہت سے علاقے فتح ہوئے تو ان کے لئے ضروری ہوگیا کہ صحابہ کو معلم بنا کر بھیجیں؛ چنانچہ آج تک ان صحابہ کی تعلیمات بڑوں کے ذریعہ حاصل کی جاتی رہی، اب اگر آپ ان کوان کے مانوس طریقہ سے ہٹا کر نامانوس طریقہ پر لانا چاہیں گے تو وہ اس کو کفر سمجھیں گے؛ البتہ آپ ہر شہر کے لوگوں کو اس شہر میں موجود معلومات پر برقرار رکھئے۔

فتاویٰ میں تعدد ووحدت

اسی سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ہر طرح کے فتاویٰ میں لازمی طور پر نہ وحدت مطلوب ہے اور نہ ایسا ممکن ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے دور میں اس کی مثال ملتی ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو صحابی نے دو الگ الگ طرح کا عمل کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے دونوں کی تصویب فرمائی:

حدثنا شعبة أن مخارقا اخبرهم عن طارق أن رجلا اجنب فلم يصل فاتىٰ النبى فذكر ذلك له، فقال اصبت، فأجنب رجل فتيمم وصلى فاتاه فقال نحو ما قال للآخر يعنى أصبت۔ (۱)

(۱) سنن نسائی، باب فیمن لم یجد الماء ولاالصعید، حدیث نمبر: ۳۲۴۔

مخارق نے طارق سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کو جنابت پیش آ گئی تو اس نے (تیمم کرکے) نماز نہیں پڑھی ، پھر جب رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے تو اس کا ذکر کیا، آپ ﷺ نے فرمایا تم نے درست کیا، پھر ایک اور شخص کو جنابت کی نوبت آئی انھوں نے تیمم کیا اور نماز پڑھا، پھر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا (اور اپنے عمل کو بیان کیا) تو جو بات آپ ﷺ نے پہلے شخص سے کہی تھی وہی اس سے بھی کہی کہ تم نے درست کیا۔

گذر چکا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے خواہش کی گئی کہ وہ تمام لوگوں کو ایک رائے پر جمع کردیں تو انھوں نے اس کو پسند نہیں فرمایا اور اس بات کو بہتر قرار دیا کہ اختلاف رائے باقی رہے :

عن حماد بن سلمة عن حميد قال قلت لعمر بن عبد العزيز : لو جمعت الناس على شيئ ! فقال : مايسرني أنهم لم يختلفوا وقال ثم كتب إلى الآفاق وإلى الامصار ليقض كل قوم بما اجتمع عليه فقهاء هم ۔ (۱)

حمید نقل کرتے ہیں کہ میں نے عمر ابن عبد العزیز سے کہا : کاش! آپ لوگوں کو ایک ہی رائے پر جمع کردیتے ، حضرت عمر ابن عبد العزیز نے فرمایا اگر صحابہ میں اختلاف نہ ہوتا تو مجھے یہ بات پسند نہیں آتی ، پھر تمام علاقوں اور شہروں کو لکھ دیا کہ ہر گروہ اسی رائے پر عمل کرے جس پر وہاں کے فقہاء متفق ہوں۔

اگر فتاوی میں وحدت مطلوب ہوتی تو سلف صالحین میں اختلاف رائے کو محمود نہ سمجھا گیا

(۱) سنن الدارمی، باب اختلاف الفقہاء، حدیث نمبر : ۱/ ۶۲۸۔

ہوتا؛ لیکن جو اختلاف جائز حدود میں ہو، سلف نے ہمیشہ اس کو محمود سمجھا؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

والنزاع فی الاحکام قد یکون رحمة إذا لم یفض إلی شر عظیم من خفاء الحکم ، ولھذا صنف رجل کتاباً سماہ : کتاب الاختلاف ، فقال احمد : سمه کتاب السعة ، وان الحق فی نفس الامر واحد ، وقد یکون من رحمة الله ببعض الناس خفاءہٗ لما فی ظھورہ من الشدة علیه ۔ (۱)

احکام میں اختلاف بعض اوقات رحمت کا باعث ہوتا ہے، اگر حکم کا واضح نہ ہونا بڑے شر کا سبب نہ بن جائے؛ اسی لئے ایک صاحب نے کتاب تالیف کی اور اس کا نام ''کتاب الاختلاف'' رکھا، تو امام احمدؒ نے فرمایا: اس کا نام ''کتاب السعة'' (گنجائش پیدا کرنے والی کتاب) رکھو، اور یہ اس لئے کہ حقیقت میں حق تو ایک ہی ہوتا ہے؛ لیکن بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا اللہ کی رحمت ہوتی ہے؛ اس لئے کہ اگر وہ ظاہر ہو جائے تو اس کے حق میں شدت پیدا ہو جائے۔

اسی طرح کی بات بعض اور اہل علم سے بھی مروی ہے، جیسے :

وعن موسیٰ الجھنی قال : کان طلحة اذا ذکر عندہٗ الاختلاف ، قال : لا تقولوا : الاختلاف ولکن قولوا : السعة ۔ (۲)

طلحہ کے سامنے جب اختلاف کا ذکر کیا جاتا تو وہ کہتے: اختلاف نہ کہو، وسعت وگنجائش کہو۔

(۱) مجموع الفتاویٰ متی یکون النزاع فی الأحکام رحمة: ۱۴/۱۵۹۔

(۲) حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء: ۵/۱۹۔

یہی وجہ ہے کہ ہر عہد میں خاص کر چوتھی صدی ہجری تک کثرت سے فتاویٰ کا اختلاف نظر آتا ہے، عہد صحابہ میں بھی، تابعین کے زمانہ میں بھی اور فقہاء مجتہدین کے دور میں بھی، چوتھی صدی کے بعد مختلف اسباب کے تحت تقلید کا دور شروع ہوا اور مختلف فقہی مذاہب کی تشکیل عمل میں آئی، تقلید کے اس عمل نے اگرچہ ایک دبستانِ فکر سے تعلق رکھنے والے لاکھوں اور کڑوروں لوگوں کو ایک حد تک ایک فتوے پر متحد کردیا ہے؛ لیکن اہل تقلید میں بھی فتاویٰ کا اختلاف بالکل ختم نہیں ہوا اور تین طرح کے مسائل میں اختلاف کی صورت باقی رہی، ایک: وہ مسائل جن میں صاحب مذہب سے ایک سے زیادہ آراء منقول ہیں، مشائخ مذہب کے درمیان ان آراء کے درمیان ترجیح میں اختلاف پیدا ہوا ہے، دوسرے: وہ مسائل جن میں عرف اور اُصول کی تبدیلی کی وجہ سے متاخرین میں سے بعض نے تبدیلی کی ضرورت محسوس کی اور بعض اپنی سابقہ رائے پر ہی جمے رہے، تیسرے: جو نئے مسائل پیش آئے اور ان کے بارے میں صاحب مذہب مجتہد سے کوئی رائے منقول نہیں تھی، ان میں بعد کے اہل علم نے اجتہاد کیا اور اس اجتہاد میں اختلاف رائے پیدا ہوا؛ چنانچہ ایک مذہب فقہی کے متبعین کے درمیان جن مسائل میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ان کی تعداد بھی بے شمار ہے، اس لئے یہ ایک حقیقت ہے کہ عہد تقلید میں بھی مکمل طور پر وحدت فتاویٰ کی صورت قائم نہیں ہوسکی، اس لئے جب فتاویٰ کے مراجع متعدد ہوں گے اور جب عہد صحابہ سے آج تک فتاویٰ میں تعدد رہا ہے تو یہ بات ممکن نہیں ہے کہ تمام مسائل میں فتاویٰ میں وحدت پیدا کردی جائے، بالخصوص ایسی صورت حال میں کہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کا بلکہ ایک ہی علاقے کے مختلف گروہوں کا الگ الگ فقہی مذاہب پر عمل ہے، ایسی صورت میں ایک ہی فتوے پر اربابِ افتاء یا عوام کو متحد کرنا فتنہ واختلاف کا باعث ہوگا؛ البتہ مصالح کے تحت کچھ خاص نوعیتوں کے مسائل کے بارے میں اس بات کی کوشش کی جانی چاہئے کہ فتویٰ میں وحدت پیدا کی جائے۔

فتویٰ دینے سے روک دینا

اس سے مربوط ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا کسی شخص کو فتاویٰ دینے سے یا کسی خاص نوع

کے مسائل میں فتویٰ دینے سے روکا جاسکتا ہے؟ —— اس سلسلہ میں علماءِ اُصول کی تصریحات کو سامنے رکھ کر جو بات معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض افراد کو فتاویٰ دینے سے روکا جاسکتا ہے، اس کی مثال ہمیں عہد صحابہ میں بھی ملتی ہے؛ چنانچہ قرآن مجید میں مذکور ''کنز مال'' (توبہ: ۳۴) کی جو تشریح حضرت ابوذر غفاریؓ کرتے تھے، اس سے حضرت ابوذرؓ کو روکا گیا :

كان من مذهب أبي ذر تحريم ادخار مازاد على نفقة العيال ، وكان يفتى الناس بذلك ويحثهم عليه ، ويأمرهم به ، ويغلظ فى خلافه ، فنهاه معاوية فلم ينته ، فخشى أن يضر بالناس فى هذا ، فكتب يشكوه إلىٰ امير المومنين عثمان ، وأن يأخذه إليه ، فاستقدمه عثمان إلى المدينة وأنزله بالربذة وحده وبها مات فى خلافة عثمان ۔ (۱)

حضرت ابوذرؓ کا مذہب یہ تھا کہ بچوں کے نفقہ سے زائد مقدار مال کا جمع کرنا حرام ہے، وہ اسی کے مطابق لوگوں کو فتویٰ دیتے تھے، اس کی ترغیب دیتے تھے، اسی کا حکم فرماتے تھے اور جو اس کے خلاف ہو، اسی کے حق میں سخت سست کہتے تھے، حضرت معاویہؓ نے ان کو منع کیا؛ لیکن وہ باز نہیں آئے، ان کو اندیشہ ہوا کہ اس سے لوگوں کو نقصان پہنچے گا؛ چنانچہ انھوں نے حضرت عثمان غنیؓ کو اس کی شکایت لکھی اور ان کو لکھا کہ وہ حضرت ابوذرؓ کو اپنے پاس بلالیں؛ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ بلالیا اور تنہا ان کو ''ربذہ'' نامی علاقہ میں ٹھہرادیا، حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وہیں ان کی وفات ہوئی۔

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۴/ ۱۴۲۔

یہ فتویٰ سے روکنے کی ایک شکل تھی، فقہاء نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ بعض حالات میں کسی شخص کو فتویٰ دینے سے روکا جاسکتا ہے؛ چنانچہ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں :

قوله فی المتن بصغرو رقّ وجنون وهذه الثلاثة سبب للحجر بإجماع العلماء وفی أن السفه والفلس سبب للحجر اختلاف كما سيجئ ، وحكی عن ابی حنيفة أن ألحق بهذه الثلاثة أخر وهی المفتی الماجن والمتطبب الجاهل والمكاری المفلس ۔ (۱)

متن میں یہ بات کہی گئی ہے کہ نابالغی، غلامی اور جنون کی وجہ سے حجر کا حکم لگایا جائے گا، اور یہ تینوں باتیں باتفاق علماء حجر کا سبب ہیں؛ البتہ سفاہت اور مفلسی کے سبب حجر ہونے میں اختلاف ہے ، اور امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ ان تینوں اسباب کے ساتھ کچھ اور اسباب کو بھی شامل کیا جائے گا (جن پر حجر ہونا چاہئے) اور وہ ہیں: آوارہ خیال مفتی، ناواقفیت کے باوجود علاج کرنے والا شخص اور ایسا شخص جو مفلس و دیوالیہ ہونے کے باوجود کرایہ پر چیزیں حاصل کرتا رہے۔

اس طرح کی صراحت دیگر اہل علم نے بھی کی ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

ويلزم ولی الامر منعهم ، كما فعل بنو امية ، وهولاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق ، وبمنزلة من لامعرفة له بالطب وهو يطبب الناس بل اسوأ حالامن هولاء كلهم ، واذ

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، وحاشیۃ الشلبی: ۵/۱۹۰۔

تعين على ولى الامر منع من لم يحسن التطبب من مداواة المرض ، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقه فى الدين ۔ (۱)

ولی امر پر لازم ہے کہ وہ ان کو فتویٰ دینے سے منع کردے، جیسا کہ بنی اُمیہ نے کیا تھا، ایسے لوگ اس شخص کے درجہ میں ہیں جو خود تو راستہ سے واقف نہ ہوں اور قابلہ کی رہنمائی کریں، اور خود تو طب وعلاج کے فن سے نابلد ہوں؛ لیکن لوگوں کا علاج کرنے لگیں؛ بلکہ ایسا فتویٰ دینے والے تو ان لوگوں سے بھی زیادہ بُرے ہیں، تو جب ولی امر پر یہ بات متعین ہوچکی ہے کہ جو لوگ اچھی طرح مریض کا علاج نہیں کرسکیں ان کو علاج کرنے سے منع کردیا جائے، جو کتاب وسنت سے واقف نہ ہو اور اس کو دین میں تفقہ حاصل نہ ہو پھر بھی وہ فتویٰ دیا کرے؟

نیز علامہ ابن قیمؒ نے اپنے استاذ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے بارے میں نقل کیا ہے :

كان شيخنا — ابن تيمية — شديد الانكار علىٰ هٰؤلاء ، فسمعته يقول : قال لى بعض هٰؤلاء : أجعلت محتسباً على الفتوىٰ ؟ فقلت له : يكون على الخبازين والطباخين محتسب ولايكون على الفتوىٰ محتسب ۔ (۲)

ہمارے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ ایسے لوگوں پر سخت نکیر کیا کرتے تھے، میں نے ان کو کہتے ہوئے سنا کہ مجھ سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ کیا آپ فتویٰ پر محتسب بنائے گئے ہیں؟ تو میں نے ان سے کہا: یہ

(۱) اعلام الموقعین: ۴/ ۲۱۷۔ (۲) اعلام الموقعین، هل يجتهد فى نوع من العلم: ۴/ ۱۶۷۔

عجیب بات ہے کہ روٹی بنانے والوں اور کھانا بنانے والوں پر محتسب ہو اور فتویٰ پر کوئی محتسب نہ ہو؟

کسی دینی مصلحت کی وجہ سے کسی خاص فرد کو یا بہت سے افراد کو فتویٰ سے روکنے کی بنیاد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے :

ومن أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه۔ (۱)

جو شخص علم کے بغیر فتویٰ دے اس کا گناہ فتویٰ دینے والا پر ہوگا۔

اسی طرح ایک اور حدیث میں ہے :

إن الله لايقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال ولكن يقبض العلم بقيض العلماء ، فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا۔ (۲)

بے شک اللہ تعالیٰ اس طرح علم کو نہیں اُٹھا لیتے کہ اس کو لوگوں کے سینوں سے نکال لیں؛ لیکن علم کو اس طرح اُٹھا لیتے ہیں کہ علماء کو اُٹھا لیتے ہیں، تو جب کوئی عالم باقی نہیں رہتا ہے تو لوگ جاہلوں کو سردار بنا لیتے ہیں، ان ہی سے پوچھا جاتا ہے، وہ بغیر علم کے فتویٰ دیتے ہیں، خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

جب غیر ذمہ داری کے ساتھ فتویٰ دینا منکر اور معصیت ہے اور نہی عن المنکر واجب ہے تو ایسے لوگوں کے فتاویٰ پر پابندی لگانا نہ صرف جائز ہوگا؛ بلکہ بعض حالات میں واجب ہوگا۔

فقہی اُصول کے پہلو سے دیکھا جائے تو یہ دراصل 'سدذریعہ' کے قبیل سے ہے، شریعت میں کتنے ہی احکام ہیں، جو اسی اُصول پر مبنی ہیں، اللہ تعالیٰ نے ''آلهة المشركين'' کو

(۱) اخرجہ ابوداؤد، کتاب العلم، حدیث نمبر: ۳۶۵۹۔

(۲) بخاری، کتاب العلم، باب کیف یقبض العلم، حدیث نمبر: ۱۰۰؛ مسلم، کتاب العلم، حدیث نمبر: ۳۶۷۳۔

سب وشتم کرنے سے منع فرمایا ہے؛ اسی لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے: ''فَیَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَیْرِ عِلْمٍ''۔(۱)

آپ ﷺ چاہتے تھے کہ کعبۃ اللہ کی تعمیر بنائے ابراہیمی پر کردی جائے؛ لیکن آپ اسی لئے اس سے باز رہے کہ اس سے لوگوں میں وحشت پیدا ہوگی اور وہ اسلام کے بارے میں بدگمان ہوں گے، (۲) رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کو اپنے والدین کو سب وشتم کرنے والا قرار دیا، جو دوسرے کے ماں باپ کو برا بھلا کہے اور اس کی وجہ سے وہ اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہے:

ان من اکبر الکبائر أن یلعن الرجل والدیه الخ ۔ (۳)

جمعہ کی اذان کے وقت اذان دینے سے منع فرمایا گیا کہ کہیں یہ مشغولیت نماز جمعہ کی شرکت میں رکاوٹ نہ بن جائے، غرض کہ کتنے ہی احکام ہیں جو سد ذریعہ پر مبنی ہیں؛ اس لئے فی الجملہ احکام شرعیہ میں سد ذریعہ کے معتبر ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، نااہل لوگوں کو افتاء سے روکنا اسی اُصول کے تحت ہے۔

حَجر کے اسباب

بنیادی طور پر یہ بات ضروری ہے کہ مفتی کے اندر علم اور تقویٰ دونوں اوصاف پائے جائیں، علم نادانستہ غلطی سے بچاتا ہے اور تقویٰ دانستہ غلطی سے۔

تقویٰ سے مراد یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا خوف ہو اور وہ مسائل شرعیہ میں غلطی کرنے سے ڈرتا ہو، ایسا نہ ہو کہ وہ خدا سے بے خوفی کی وجہ سے شریعت کو کھلونا بنالے؛ اسی لئے بہت سے فقہاء نے ''مفتی ماجن'' پر حجر کو ضروری قرار دیا ہے، مفتی ماجن کی تعریف کرتے ہوئے علامہ زیلعیؒ نے لکھا ہے:

المفتی الماجن وھو الذی یعلم العوام الحیل

(۱) الانعام:۱۰۸۔

(۲) بخاری، باب نقض الکعبۃ و بناءھا، حدیث نمبر:۴۰۲۔

(۳) بخاری، کتاب الادب، حدیث نمبر:۵۶۲۸۔

الباطلة كتعليم الارتداد لتبين المرأة من زوجها أو لتسقط عنها الزكاة ولايبالى بما يفعل من تحليل الحرام أو تحريم الحلال ـ (۱)

مفتی ماجن سے مراد وہ شخص ہے جو عوام کو باطل حیلے سکھائے، جیسے مرتد ہوجانے کی تعلیم دینا تا کہ عورت اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائے، یا اس سے زکوۃ ساقط ہوجائے اور اس شخص کو اپنی حرکتوں یعنی حرام کو حلال اور حلال کو حرام ٹھہرانے کی کوئی پرواہ نہ ہو۔

اسی بنیاد پر فقہاء نے فاسق کو فتویٰ کے لئے نااہل قرار دیا ہے؛ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں :

واتفقوا على أن الفاسق لاتصح فتواه ونقل الخطيب البغدادى فيه اجماع المسلمين ـ (۲)

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فاسق کا فتویٰ درست نہیں ہے اور خطیب بغدادی نے اس پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے بھی کہا ہے کہ فاسق شخص کا فتویٰ معتبر نہیں ہے اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ مفتی چاہے مجتہد ہو یا صرف ناقل فتویٰ، جیسا کہ فقہائے مقلدین کی صورت حال ہے، بہرحال اگر فتویٰ دینے والا فاسق ہو تو اس کا فتویٰ معتبر نہیں :

لا يعتمد على فتواه ، ولايحل استفتاءه ويؤيده قول الامام ابن الهمام فى التحرير : الاتفاق على حل استفتاء من عرف من اهل العلم بالاجتهاد أو العدالة ، ولكن اشتراط الاجتهاد مبنى على اصطلاح الاصوليين ، أن المفتى المجتهد ، أى الذى يفتى بمذهبه وأن غيره ليس بمفت بل هو

(۱) تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق: ۵/ ۱۹۳۔ (۲) ادب المفتی والمستفتی: ۱۰۷۔

ناقل ... والحاصل أنه لا يعتمد على فتوىٰ المفتي الفاسق مطلقاً ۔ (۱)

فاسق شخص کے فتویٰ پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور اس سے فتویٰ طلب کرنا جائز بھی نہیں ہوگا ، اس کی تائید علامہ ابن ہمامؒ کے قول سے ہوتی ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ان ہی اہل علم سے فتویٰ طلب کرنا درست ہے جن کے بارے میں مجتہد ہونے کا اور عادل ومعتبر ہونے کا علم ہو ؛ لیکن اجتہاد کی شرط علماءِ اُصول کے اس اصطلاح پر مبنی ہے کہ مفتی سے مراد مجتہد ہے کہ جو شخص اپنے مذہب اور رائے پر فتویٰ دیتا ہے ، مجتہد کے سوا جو لوگ ہیں وہ مفتی نہیں ؛ بلکہ وہ فتاویٰ کے ناقل ہیں ، حاصل یہ ہے کہ مفتی فاسق کے فتویٰ پر بالکل ہی اعتبار نہیں کیا جائے گا ۔

تقویٰ کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ فتویٰ دینے میں وہ اتباع ہویٰ کا شکار ہو کر یا نیز وہ لالچ اور خوف کی وجہ سے کسی خاص گروہ یا حکومت کے حق میں ایسی بات جائز قرار نہ دے دے ، جو شریعت کی قطعی دلیلوں اور اس کے بنیادی مقصد ومزاج کے خلاف ہو ۔

ہر دور میں ایسے لوگ رہے ہیں ، جنھوں نے فتویٰ دینے میں خدا ترسی کے پہلو کو کما حقہ ملحوظ نہیں رکھا ، ہندوستان میں بعض بادشاہوں کی خوشامد میں گائے کے حرام ہونے اور جاہل بادشاہ کے مجتہد مطلق ہونے کے بھی فتوے دے گئے ، اسی طرح بعضوں نے اہل السنت والجماعت میں سے ہونے کے باوجود سلاطین کے لئے چار سے زیادہ نکاحوں کو حلال ٹھہرایا ، آج بھی مغربی تہذیب سے متاثر ہو کر بعض ایسی رائیں دی جاتی ہیں ، جو قرآن وحدیث کی واضح نصوص کے خلاف ہیں اور جن کی بنیاد شاذ اقوال پر ہے ، جیسے رضاعت کبیر کی وجہ سے حرمت رضاعت کا ثبوت ، تعدد ازواج کی ممانعت ، مجحوب الارث ہونے کے باوجود پوتے کے لئے حق ارث ، شہادت میں عورت اور مرد کو برابر کا درجہ دیا جانا ، وغیرہ ۔

---

(۱) ابن عابدین ، ردالمحتار : ۴/۳۰۱ ۔

حجر کا دوسرا سبب مسلمانوں میں انتشار اور فتنہ کو روکنا ہے، اس کی مثال حضرت ابوذر غفاریؓ کو فتویٰ سے روکنا ہے، حضرت ابوذر غفاریؓ مخلص اور جلیل القدر صحابی تھے اور قرآن مجید میں مذکور کنز مال کی وہ جو تشریح کیا کرتے تھے، وہ بھی الفاظ قرآنی کے ظاہر کے مطابق ہی تھی؛ البتہ جمہور صحابہ کی رائے اس کے برخلاف تھی؛ لیکن چوں کہ ان کی اس رائے سے مسلمانوں کے درمیان اختلاف پیدا ہو رہا تھا اور جو اصحاب ثروت مسلمان تھے، ان کے بارے میں بدگمانی پیدا ہوتی تھی؛ اس لئے ایسی تدبیر اختیار کی گئی کہ ان کی یہ بات عام لوگوں کے درمیان نہیں پھیلے۔

عہد صحابہ میں اس کی ایک اور مثال نکاح متعہ سے متعلق حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا فتویٰ ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا گمان تھا کہ متعہ کا حکم ابھی بھی باقی ہے، حضرت علیؓ نے اس فتویٰ پر ان کی تنبیہ کی اور فرمایا: ''إنک امرء تاءه'' اور ایک روایت میں ہے کہ آپ کو یہ فتویٰ دینے سے منع فرمادیا: ''فقال له مهلا يا ابن عباس''۔(۱)

فقہاء کے یہاں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ دفع فتنہ کے لئے بعض اوقات ایک جائز کام سے بھی منع کر دیا جاتا ہے؛ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں :

> ومنها بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم؛ لأنه بيعه منهم من باب الاعانة على الاثم والعدوان وأنه منهى ۔ (۲)
>
> ایسی ہی چیزوں میں سے ایک اہل فتنہ کے ہاتھوں اور ان کے لشکر میں ہتھیار کا بیچنا ہے، اس لئے کہ ان سے ہتھیار کا بیچنا گناہ اور زیادتی پر تعاون کرنا ہے؛ حالاں کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔

ایسے ہی فتنہ انگیز فتاویٰ میں تکفیر کے غیر محتاط فتوے ہیں، فقہاء نے تکفیر کے معاملہ میں بے حد احتیاط کرنے کا حکم دیا ہے؛ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں :

---

(۱) الجوهر النقی: ۸/ ۳۳۲۔ (۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۵/ ۲۳۳۔

فإن عبارة آحاد الناس إذا احتملت تسعة وتسعين وجها من الحمل على الكفر ووجها واحدا على خلافه لا يحل أن يحكم بارتداده ۔ (۱)

لوگوں کی عبادتوں میں اگر ننانوے پہلو کفر کے معنی مراد لینے کے ہوں اور ایک پہلو اس کے برخلاف ہوں تب بھی اس کے مرتد ہونے کا حکم لگانا جائز نہیں۔

فتاویٰ ہندیہ میں اس کی مزید وضاحت کی گئی ہے :

إذا كان فی المسألة وجوه توجب الكفر ، ووجه واحد يمنع ، فعلى المفتی أن يميل الى ذلک الوجه كذا فی الخلاصة فی البزازية إلا إذا صرح بإرادة توجب الكفر ، فلا ينفعه التأويل حينئذ كذا فی البحر الرائق ، ثم إن كانت نية القائل الوجه الذی يمنع التكفير ، فهو مسلم ، و إن كانت نيته الوجه الذی يوجب التكفير لا تنفعه فتوى المفتی ، ويومر بالتوبة والرجوع عن ذلک وبتجديد النكاح بينه وبين امرأته كذا فی المحيط ۔ (۲)

اگر ایک مسئلہ میں کئی وجوہ ہیں جو کفر کو واجب قرار دیتے ہوں اور ایک پہلو کفر کے برخلاف ہو تو مفتی کی ذمہ داری ہے کہ اس پہلو کو ترجیح دے، ایسا ہی خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے اور بزازیہ میں ہے کہ سوائے اس کے کہ صاحب معاملہ خود صراحت کردے کہ اس کی

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح لملا الہروی القاری، المتوفی: ۱۰۱۴ھ، ۴/ ۱۵۱۰۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۲/ ۲۸۳۔

> مراد وہی بات تھی جو کفر کا موجب ہے تو پھر ایسی صورت میں تاویل اس کے لئے مفید نہیں ہوگی، پھر اگر بولنے والے کی نیت وہ معنی ہو جو کافر قرار دینے کے خلاف ہے تب تو وہ مسلمان ہے اور اگر اس کی نیت وہی معنی ہو جو کافر قرار دینے کے موجب ہے تو مفتی کا فتویٰ اس کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا اور اس کو توبہ کرنے کا، اس بات سے رُجوع کرنے کا اور اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان نکاح کی تجدید کا حکم دیا جائے گا۔

پھر اگر کسی شخص کا کفر مفتی کے سامنے واضح ہو جائے، تب بھی کسی مفتی یا مسلمان شہری کو یہ حق حاصل نہیں ہو جاتا کہ وہ اس کو مباح الدم قرار دے کر قتل کر ڈالے یا اس کے قتل کا حکم جاری کر دے؛ کیوں کہ سزائے ارتداد حدود میں شامل ہے اور حد جاری کرنے کا اختیار اسلامی حکومت کو ہے نہ کہ عام مسلمانوں کو یا اربابِ افتاء کو، مگر اس وقت بعض دہشت پسند گروہوں کی طرف سے ایسے افسوس ناک واقعات پیش آرہے ہیں کہ اول تو انھوں نے اپنی رائے کے مطابق کسی پر کفر کا حکم لگا دیا اور پھر اس کے بارے میں قتل کے جواز کا فیصلہ بھی صادر کر دیا، اس تشدد سے دنیا کی نگاہ میں اسلام کی شبیہ خراب ہو رہی ہے۔

ایسے فتوے کی ایک مثال خودکُش بمبار ہے، بعض معاصر اہل علم نے اعدائے اسلام کے خلاف اس کی اجازت دی ہے؛ حالاں کہ اس میں عورتیں، بچے، بوڑھے اور غیر متعلق لوگ بھی مارے جاتے ہیں اور اسلام تو جنگ کے دوران بھی ایسے لوگوں کے خلاف حملہ کی اجازت نہیں دیتا، اسی طرح تشدد کا راستہ اختیار کرتے ہوئے سی ڈیز وغیرہ کی دُکانیں جلا دینا، فلم ٹاکیز پر حملہ کر دینا، غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کو نقصان پہنچانا، تاریخی یادگاروں کو مسمار کر دینا وغیرہ ہے، یہ سب غلو کی ایسی صورتیں ہیں، جن کے پیچھے حقیقت ناشناس لوگوں کا فتویٰ کارفرما ہوتا ہے۔

حجر کا تیسرا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص اگرچہ کتاب وسنت پر نظر رکھتا ہو؛ لیکن وہ فقہ

الواقع سے نابلد ہو، اپنے زمانے کے احوال پر اس کی نظر نہ ہو، وہ صورت مسئلہ سے لاعلم ہو؛ چنانچہ بعض اہل علم سے نقل کیا گیا ہے: ''من جهل بأهل زمانه فهو جاهل''(۱) یعنی اگرچہ ایک شخص مصادر شریعت پر نظر رکھتا ہو؛ لیکن اگر وہ اپنے زمانہ کے عرف واحوال سے واقف نہ ہو تو اس کا علم ناکافی ہے؛ چنانچہ علامہ ابن قیمؒ ''تغير الفتویٰ واختلافه بحسب تغير الازمنة والا مكنة والاحوال والنيات والعوائد'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں :

> هذا فصل عظيم النفع جداً ، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة ، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالاسبيل اليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التی فی اعلیٰ رتب المصالح لا تأتی به ، فان الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فی المعاش والمعاد ـ (۲)
>
> یہ فصل بڑی نفع بخش ہے، جس سے ناواقفیت کی وجہ سے احکام شرعیہ میں بڑی غلطی ہو جاتی ہے، جو حرج ومشقت کا اور ایسی چیز کی تکلیف کا موجب بنتی ہے جس کی شریعت میں گنجائش ہے؛ حالاں کہ معلوم ہے کہ شریعت جو مصلحت کے اعلیٰ ترین مقام پر ہے ایسا حکم نہیں دے سکتی؛ کیوں کہ شریعت کی بنیاد واساس حکمتوں پر اور دنیا وآخرت میں بندوں کی مصلحتوں پر ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ رقم طراز ہیں :

> فهذا كله وامثاله دلائل واضحة على أن المفتی ليس له الجمود على المنقول فی كتب ظاهر الرواية

(۱) ردالمحتار، کتاب القضاء: ۵/۳۵۹۔ (۲) اعلام الموقعین: ۳/۱۱۔

من غير مراعاة الزمان وأهله ، و إلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره اكثر من نفعه ۔ (۱)

یہ سب اور اس طرح کی اور مثالیں اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کے لئے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کئے بغیر صرف ظاہر الروایہ کتابوں میں منقول مسائل پر جم جانا درست نہیں ، ورنہ تو وہ بہت سارے حقوق کو ضائع کردے گا اور اس کا نقصان اس کے نفع سے بڑھ جائے گا۔

بلکہ علامہ شامیؒ تو مجتہد کے لئے احوال زمانہ سے آگہی کو بنیادی شرط قرار دیتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں :

ولهذا قالوا فی شروط الاجتهاد : إنه لابد فيه من معرفة عادات الناس ، فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان ، لتغير عرف اهله أو لحدوث ضرورة أو فساد اهل الزمان ، بحيث لو بقی الحكم علی ماكان عليه أولاً ، للزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبنية علی التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، لبقاء العالم علی أتم نظام ، وأحسن احكام ، ولهذا تری مشائخ المذهب خالفوا مانص عليه المجتهد فی مواضع كثيرة ، بناها علی ماكان فی زمنه ، لعلمهم بأنه لو كان زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه ۔ (۲)

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۳۱۔

(۲) رسائل ابن عابدین: ۲/۱۲۳۔

> اسی لئے اہل علم نے شرائط اجتہاد کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی عادتوں سے واقف ہو؛ کیوں کہ بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے تبدیل ہوجاتے ہیں؛ کیوں کہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے، ضرورت درپیش ہوتی ہے، اس زمانہ کے لوگوں میں فساد اخلاق پیدا ہوجاتا ہے تو اگر اسی حکم کو باقی رکھا جائے جو پہلے تھا تو اس سے مشقت اور لوگوں کو نقصان لازم آئے گا اور یہ شریعت کے ان قواعد کی مخالفت ہے جو تخفیف وآسانی اور ضرر وفساد کو دور کرنے پر مبنی ہیں؛ تاکہ دنیا صحیح نظام اور بہتر طریقہ پر قائم رہے؛ اسی لئے تم مشائخ مذہب کو دیکھتے ہو کہ انھوں نے بہت سے مسائل میں مجتہد کی ان ہی کے مذہب کے قواعد سے استفادہ کرتے ہوئے تصریحات کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد ان کے زمانہ کے احوال پر تھی کہ اگر مجتہدین کا زمانہ ایسا ہوتا تو وہ بھی یہی کہے ہوتے۔

مثلاً بعض حضرات کا کاغذی کرنسی کوثمن نہ ماننا، جس سے زکوۃ اور ربا کے مسائل متعلق ہیں، فقہ کی قدیم کتابوں میں بیان کی گئی جزئیات پر قیاس کرتے ہوئے از راہ علاج اعضاء کی پیوندکاری سے منع کرنا، عورتوں کے لئے تعلیم کو نادرست ٹھہرانا وغیرہ، یہاں تک کہ تاریخ میں ایسے واقعات بھی گذرے ہیں کہ بعض علماء نے تشبہ بالکفار قرار دے کر مسلم سلاطین کو جدید اسلحہ کی صنعت سے منع کردیا۔

غرض کہ شذوذ واباحیت کو روکنے، مسلمانوں کو فتنہ وانتشار سے بچانے اور صورت مسئلہ سے ناواقف حضرات کے ناقابل عمل فتاویٰ کو روکنے کے لئے بعض حضرات پر پابندی لگائی جاسکتی ہے کہ وہ فتویٰ دینے سے گریز کریں، یا کسی خاص نوعیت کے مسائل میں وہ فتویٰ نہیں دیا کریں۔

جن مسائل میں وحدت فتویٰ کی ضرورت ہے!

اوپر ’حجر علی الافتاء‘ کے جن اسباب کا ذکر کیا گیا ہے، ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض اہم فتاویٰ میں وحدت پیدا کی جاسکتی ہے؛ بلکہ ایسا کرنا ضروری ہے، موجودہ دور میں جن مسائل میں فتویٰ کی وحدت پیدا کی جاسکتی ہے، وہ حسبِ ذیل ہیں :

(الف) مسلم غیر مسلم تعلقات: موجودہ دور میں یہ صورتِ حال پیدا ہوگئی ہے کہ ایک ملک اور ایک ہی سماج میں مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگ زندگی گذارتے ہیں اور ان کے مفادات ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں، یہ صورتِ حال صرف غیر مسلم ممالک ہی میں نہیں ہے؛ بلکہ بیشتر مسلم ممالک میں بھی ہے اور چوں کہ اب پوری دنیا ایک گاؤں بن گئی ہے؛ اس لئے اگر اس میں کہیں بھی اونچ نیچ ہو تو اس کا اثر پوری دنیا پر پڑتا ہے؛ اس لئے جن مسائل کا تعلق اس باب سے ہو، ان میں اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ ایک فتویٰ جاری ہونا چاہئے اور اسی فتویٰ پر تمام مسلمانوں کو عمل کرنا چاہئے، اگر اس میں شدت پسند لوگوں کو انفرادی طور پر فتویٰ جاری کرنے کی اجازت دے دی جائے تو اس سے امن وامان متاثر ہوسکتا ہے اور پوری دنیا میں اسلام کی شبیہ خراب ہوسکتی ہے۔

(ب) سیاسی استحکام سے معاشرہ کا امن وامان متعلق ہوتا ہے؛ اسی لئے فقہاء نے اس کو اس درجہ اہمیت دی ہے کہ قیام امارت کے لئے امارت قاہرہ کو بھی تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی شخص بزورِ طاقت حکمراں بن بیٹھے تو اگرچہ اس کا یہ عمل غلط ہے؛ لیکن اس کی ولایت مسلمانوں پر قائم ہوجائے گی، (۱) اسی طرح اگر امیر کی طرف سے کسی ظالم اور نااہل شخص کو کسی علاقہ پر ولی امر بنا دیا جائے تو اس علاقہ کے مسلمانوں پر جائز چیزوں میں اس کی اطاعت واجب ہوگی، یہاں تک کہ صحابہ اور اکابر تابعین نے حجاج بن یوسف جیسے ظالم شخص کی اطاعت قبول کی ہے، سیاسی اُمور میں فتویٰ دیتے ہوئے اگر امن وامان اور استحکام کی مصلحت کو پیش نظر نہ رکھا جائے اور اسلام میں مطلوب اعلیٰ تر نظام خلافت ہی کو لازم قرار دیا جائے تو اس سے خون ریزی

---

(۱) الاحکام السلطانیۃ، الباب الثانی فی تقلید الامارۃ علی البلاد: ۳۹۔

اور بدامنی کی صورت حال پیدا ہوگی؛ چنانچہ فقہاء نے بھی اس پہلو کو ملحوظ رکھا ہے، مثلاً خلافت راشدہ اور اس کے بعد بھی ایک عرصہ تک دول اسلامیہ کے تعدد کا تصور نہیں تھا؛ لیکن قاضی ابوالحسن ماوردی اور بعض اہل علم نے اس کو قبول کرلیا، عباسی دورِ خلافت میں اندلس کے علاقہ پر اُمویوں کی الگ حکومت قائم تھی، اس موقع پر علماء نے سلاطین مسلمین کو اس بات کی ترغیب نہیں دی کہ وہ فریق مخالف کو اپنے تابع کر کے خلافت اسلامی کی وحدت کو قائم کریں؛ بلکہ دونوں مملکتیں قائم رہیں، (۱) اس لئے مسلم ملک ہو یا غیر مسلم ملک، سیاسی مسائل کے بارے میں فتویٰ دیتے ہوئے اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اہون البلیتین پر عمل کیا جائے اور ''الضرر الاشد یضار بالضرر الاخف'' کا قاعدہ پیش نظر رکھا جائے۔

(ج) ایک اہم مسئلہ حکومت اور عوام کے باہمی تعلقات کا ہے، کچھ حقوق رعایا کے حکومت پر ہیں اور کچھ حکومت کے رعایا پر، اگر ان میں کوتاہی ہوتو اس سے اجتماعی ضرر پیدا ہوتا ہے؛ اس لئے افراد کے باہمی حقوق کے مقابلہ اِن حقوق وفرائض کی اہمیت زیادہ ہے، اربابِ افتاء کا فریضہ ہے کہ وہ حکومت کو اپنے فتاویٰ کے ذریعہ ایسے مشورے دیں کہ عوام کے حقوق کی ادائے گی میں کوتاہی نہ ہو اور کسی طبقہ کے ساتھ جور وظلم کی نوبت نہیں آئے، ایسا نہ ہو کہ حکومت کے نامنصفانہ اقدامات پر بھی وہ مہر تصدیق ثبت کرتے چلے جائیں، دوسری طرف عوام کے لئے بھی ان کی ہدایات ایسی ہونی چاہئیں کہ وہ اپنے فرائض ادا کریں اور اگر حکومت کی کسی غلطی پر احتجاج کی نوبت آئے تو ردِّ عمل قانون کے دائرہ میں ہو، ایسی صورت نہ پیش آئے کہ یہ خون ریزی اور جنگ وجدال کا سبب ہوجائے، ایسے مسائل میں اکثر انفرادی فتوے ضرر اور انتشار کا سبب بن جاتے ہیں۔

(د) بہت سے مسائل وہ ہیں، جو موجودہ دور میں پیدا ہوئے ہیں، ان کی پیدائش کا سبب یا تو جدید آلات ووسائل کی پیدائش ہے، یا عرف کی تبدیلی اور ایسے نئے اداروں کا وجود میں آنا ہے، جو پہلے موجود نہیں تھے، جیسے: بینک، انشورنس اور شیئر مارکٹ وغیرہ، یا اخلاق

(۱) تفسیر قرطبی: ۱/۲۷۳۔

حالات اور سیاسی نظام کا تغیر ہے، ان مسائل کے بارے میں انفرادی کوششوں کے ذریعہ صحیح نتائج تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے، مختلف اہل علم کے الگ الگ فتووں کی وجہ سے مسلمانوں کی نئی نسل میں دین وشریعت کی طرف سے بدگمانی بھی پیدا ہونے لگتی ہے اور ان میں یہ احساس جنم لیتا ہے کہ شریعت اسلامی — نعوذ باللہ — موجودہ دور کے مسائل کو حل کرنے سے قاصر ہے۔

ایسے مسائل میں فتاویٰ کی وحدت کی جس قدر ضرورت عالم اسلام کو ہے، اسی قدر بلکہ اس سے بھی زیادہ مسلمان اقلیتوں کو ہے، یہاں ایک مثال ذکر کردینا مناسب ہوگا کہ بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مسجد تنگ پڑ رہی ہو تو اس کی توسیع کے لئے قرب وجوار کی زمین لی جاسکتی ہیں، چاہے مالک زمین اس پر راضی نہ ہو، (۱) ہندوستان کے ایک ایسے قریہ میں، جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، مسجد کی جگہ تنگ پڑ گئی تھی، اس کے پڑوس میں بعض غیر مسلم حضرات کی زمینیں تھیں، مسلمانوں نے ان سے خواہش کی کہ وہ یہ زمین فروخت کردیں؛ لیکن مالکان اراضی اس پر راضی نہیں ہوئے، اب ایک نوجوان اور دینی جامعہ سے فارغ عالم نے فتویٰ دے دیا کہ فقہاء کی اس تصریح کے مطابق زمین پر زبردستی قبضہ کرلینا اور مسجد میں شامل کرلینا جائز ہے، بستی کے پُرجوش نوجوانوں نے اس کے لئے کمر کس لیا، بہر حال جب کچھ دوسرے بزرگ علماء اور گاؤں کے سمجھ دار لوگوں کو اس کی اطلاع ملی تو انھوں نے نوجوانوں کو اس ارادے سے باز رکھا اور اس مسجد کی توسیع کے بجائے کسی قدر فاصلہ سے دوسری مسجد تعمیر کردی، ظاہر ہے کہ اگر اُن نوجوان عالم کی ہدایت کے مطابق عمل کیا جاتا تو ایک بڑا فتنہ اُٹھ کھڑا ہوگیا ہوتا، فقہاء کی مذکورہ صراحت مسلم ملک سے متعلق ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ حکومت عوامی مصالح کے تحت کسی زمین کو ایکوائر کرسکتی ہے اور مسجد کی توسیع بھی ایک مسلم ملک میں عوامی مصالح میں شامل ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگ اپنے طور پر دوسروں کی زمین پر قبضہ کرکے اس میں مسجد کی توسیع کرلیں۔

اسی طرح ہندوستان کے پس منظر میں استبدالِ مسجد کا مسئلہ ہے، بعض فقہاء اور خود حنفیہ

---

(۱) تبیین الحقائق: ۳/۳۳۲۔

میں امام ابویوسفؒ نے مسجد کے استبدال کی اجازت دی ہے، (۱) جب کہ جمہور کے نزدیک جہاں ایک دفعہ مسجد بن جائے، وہ ہمیشہ کے لئے مسجد رہتی ہے، اگر ایک دفعہ کسی جگہ مسجد بن جائے تو اب اس کے مسجد ہونے کی حیثیت کو ختم نہیں کیا جاسکتا، اس سے قطع نظر کہ ان میں سے کونسا فتویٰ دلائل کے اعتبار سے قوی ہے، ایک اہم پہلو مصلحت کا ہے، ہندوستان جیسے ملک میں اگر استبدال مسجد کی اجازت دی جائے تو تمام مسجدوں کا وجود خطرہ میں پڑ جائے گا، حکومت چاہتی ہے کہ وہ انفرادی طور پر ایسے فتوے حاصل کرلے؛ لیکن ہندوستانی مسلمانوں کی اعلیٰ ترین تنظیم آل انڈیا مسلم پرسنل لابورڈ نے فیصلہ کردیا ہے کہ مسجدوں کی حیثیت دوامی ہے، اس کو بدلا نہیں جاسکتا، اگر بورڈ نے یہ فتویٰ جاری نہیں کیا ہوتا تو ضمیر فروش لوگوں نے کئی تاریخی مسجدوں کا سودا کرلیا ہوتا۔

اجتماعی اجتہاد

غرض کہ تمام فتاویٰ میں وحدت قائم کرنا ممکن نہیں ہے؛ لیکن بعض خاص نوعیت کے مسائل —— جن میں فتاویٰ کا اختلاف اُمت میں انتشار کا سبب بن سکتا ہو —— میں فتوے میں وحدت پیدا کی جانی چاہئے، ایسے مسائل کے بارے میں صحیح طریقہ اجتماعی غور وفکر کا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ'' (۲) اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد بالکل واضح ہے کہ جب آپ ﷺ نے حضرت علیؓ کو یمن کے علاقہ کا قاضی بنایا اور انھوں نے دریافت کیا کہ وہ نئے پیش آنے والے مسائل کو کس طرح حل کریں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''شاوروا الفقهاء والعابدين ولا تمضوا برأى خاصة'' (۳) یعنی ان مسائل کے لئے ایسے افراد سے مشورہ کرو، جن میں تفقہ بھی ہو اور ورع وتقویٰ بھی؛ چنانچہ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے دور میں یہی معمول رہا، بیہقی نے میمون ابن مہران سے نقل کیا ہے :

(۱) درمختار: ۱/۳۷۹۔

(۲) شوریٰ: ۳۸۔

(۳) المعجم الاوسط للطبرانی، حدیث نمبر: ۱۶۱۸۔

كان ابو بكر الصديق اذا ورد عليه أمر نظر فى كتاب الله ، فان وجد فيه ما يقضى به قضىٰ بينهم ، و إن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به ، و إن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة ، فان أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم ، واستشارهم ۔ (۱)

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی معاملہ آتا تو کتاب اللہ میں غور کرتے ، اگر اس میں فیصلہ کی بنیاد مل جاتی تو اس کی بنیاد پر لوگوں میں فیصلہ کر دیتے اور اگر رسول اللہ ﷺ کی سنت مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر اس کا علم نہ ہو پاتا تو نکلتے اور مسلمانوں سے سنت کے بارے میں معلوم کرتے ، اگر اس میں کامیابی نہ ہوتی تو مسلمانوں کے سربرآوردہ لوگوں اور علماء کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے ۔

حضرت عمرؓ نے اجتماعی وشورائی اجتہاد کے اس طریقہ کار کو اور آگے بڑھایا ؛ چنانچہ میمون بن مہران ہی نقل کرتے ہیں :

أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يفعل ذلك ، فان اعياه أن يجد فى القرآن والسنة ، نظر هل كان لأبى بكر فيه قضاء ، فإن وجد أبابكر قد قضى فيه بقضاء قضى به والادعا رؤوس المسلمين وعلماء هم واستشارهم فإذا اجمعوا على الأمر قضى به ۔ (۲)

(۱) السنن الکبریٰ : ۱۰/ ۱۱۴ ، کتاب آداب القاضی ، حدیث نمبر : ۲۰۱۲۸ ۔

(۲) السنن الکبریٰ : ۱۰/ ۱۱۴ ، کتاب آداب القاضی ، حدیث نمبر : ۲۰۱۲۸ ۔

حضرت عمرؓ بن الخطاب بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے کہ اگر قرآن وحدیث میں نہیں مل پاتا تو دیکھتے تھے کہ کیا اس سلسلہ میں حضرت ابوبکرؓ کا کوئی فیصلہ ہے؟ اگر حضرت ابوبکرؓ کا فیصلہ مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کرتے ورنہ مسلمانوں کے برسرآوردہ لوگوں اور علماء کو جمع کرتے اور مشورہ فرماتے، پھر جب یہ حضرات کسی بات پر متفق ہوجاتے تو اسی کے مطابق فیصلہ فرماتے۔

حضرت عمرؓ نے حدخمر، عراق کی مفتوحہ اراضی، اسلامی تقویم، اور متعدد شرعی مسائل میں صحابہ کے اجتماعی مشورہ سے فیصلہ فرمایا، خلافت راشدہ کے بعد بھی ہمیں اس کی مثالیں ملتی ہے؛ البتہ چوں کہ اس کے بعد ایسے حکمراں نہیں آئے، جو احکام شریعت کا استنباط کرسکیں، نیز اگر یہ چیز حکمرانوں کے ہاتھ میں ہوتی تو خدا ناترس سلاطین احکام شریعت کو اپنی خواہشات کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے؛ اس لئے علماء نے اجتماعی اجتہاد کے کام کو آگے بڑھایا، اس سلسلہ میں ہمیں مدینہ کے فقہاء سبعہ اور امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ کار ملتا ہے۔

موجودہ دور میں مسلم حکومتیں اہم مسائل میں انفرادی فتووں کی جگہ اجتماعی فتاویٰ کے لئے اہم رول ادا کرسکتی ہیں، اور وہ اس طرح کہ ہر مسلم ملک یا ایک خطہ کے مختلف مسلم ممالک مل کر ایسا ادارہ قائم کریں، جو اہم مسائل پر مختلف مکاتبِ فکر کے علماء کو جمع کرکے ایک رائے قائم کرے، غیر مسلم ممالک میں بھی معتبر علماء ایسے فقہی اداروں کی تشکیل کریں، پھر ان تمام مجامع فقہیہ کا ایک وفاق ہو، علاقوں کی سطح پر قائم ہونے والی فقہی مجامع اُن مسائل پر غور کریں، جو اس علاقہ سے متعلق ہیں؛ لیکن جو مسائل عالمی سطح کے ہیں، ان کو عالمی سطح پر وہ ادارہ زیر بحث لائے، جس میں ان تمام مجامع کی نمائندگی ہو، اس طرح اہم مسائل میں انفرادی فتاویٰ کے بجائے اجتماعی فتاویٰ جاری کئے جائیں اور کوشش کی جائے کہ مراجع کے تعدد کے باوجود ہر جگہ سے ایک ہی نقطۂ نظر پیش ہو۔

البتہ یہ بات ضروری ہے کہ مسلم ملک ہو یا غیر مسلم ملک، اجتماعی فتاویٰ صادر کرنے کے یہ

ادارے حکومت کے اثر سے آزاد ہوں، ان کو حکومت کی پالیسی کا پابند نہ بنایا جائے، سیاسی شخصیتیں اس کی رکن نہ ہوں؛ چنانچہ مولانا محمد تقی عثمانی فرماتے ہیں :

ینبغی أن یکون الاجتهاد فی العصر الحاضر جماعیاً لا رسمیاً ، فلا ینبغی أن یکون فی شکل إدارة رسمیة یقصر علیها الاجتهاد من قبل الحکومات ، و إنما الطریق الأنسب لهذه الجماعة أن تکون جماعة غیر رسمیة ولا حکومیة یجتمع فیها العلماء والخبراء بداعیة دینیة من عند أنفسهم فیفکروا فی مسائل فقهیة حدیثة بطریق علمی خالص ، ینشروا آراءهم الفقهیة فیما بین الناس ، و إن ثقة العامة بهم و اعتمادهم علی علمهم وورعهم یحدث القبول العام بطریقة تلقائیة ، وهذا هو الطریق الطبیعی لتنفیذ آراء المجتهدین فی المجتمع الإسلامی ۔

... أنه إذا أرادت حکومة إسلامیة أن تنظم هذا الاجتهاد الشرعی بوسائل حکومیة فیجب أن تلاحظ أموراً منها :

(۱) أن تکون هذه الإدارة حرة فی دراستها العلمیة ، ولایکون علیها شئ من أنواع السطوة الخارجیة ۔

(۲) أن ینتخب أعضاء هذه الإدارة علی أساس علمهم و تقواهم ، ولیکن انتخاب متحرراً من ملاحظات سیاسیة أو إقلیمیة ۔ (۱)

(۱) انظر: محمد تقی العثمانی: منهجیة الاجتهاد: ۱۶، بحث مقدم لملتقی الفکر بالجزائر سنة ۱۴۰۳ھ۔

مناسب ہے کہ موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد ہو نہ کہ سرکاری اجتہاد؛ اس لئے یہ مناسب نہیں کہ کسی سرکاری ادارہ پر حکومت کی طرف سے اجتہاد کو منحصر کردیا جائے، اس جماعت کے بارے میں بہتر صورت یہ کہ وہ سرکاری اور حکومت کی تشکیل کی ہوئی نہ ہو، علماء اور ماہرین ایک دینی جذبہ کے تحت از خود جمع ہوں اور وہ نئے فقہی مسائل میں خالص علمی طریقہ پر غور کریں، وہ اپنی فقہی آراء کو لوگوں کے درمیان شائع کریں اور ان کے علم اور تقویٰ پر اعتماد اور بھروسہ کی وجہ سے ان کی آراء کو عوامی طریقہ پر قبول عام حاصل ہوجائے، اسلامی معاشرہ میں مجتہدین کی آراء کو نافذ کرنے کا یہی فطری طریقہ ہے۔

اگر اسلامی حکومت سرکاری وسائل سے اجتہاد شرعی کو منظم کرنا چاہے تو اس کے لئے چند اُمور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ ادارہ اپنی علمی تحقیق میں آزاد ہو، اس پر کسی قسم کا خارجی دباؤ نہ ہو، دوسرے اس کے ارکان علم اور تقویٰ کی بنیاد پر منتخب کئے جائیں اور یہ انتخاب سیاسی یا علاقائی ترجیحات سے آزاد ہو۔

اور یہ بھی ضروری ہے کہ جن لوگوں کو اس میں شامل کیا جائے وہ انفرادی حیثیت میں بھی فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ہوں؛ چنانچہ شیخ عبدالوہاب خلافؒ فرماتے ہیں :

... فباجتهاد الجماعة التشريعية المتوافرة فى افرادها، شرائط الاجتهاد ۔ (۱)

جو جماعت احکام شرعیہ میں اجتہاد کرے اس کے افراد میں شرائط اجتہاد کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) مصادر التشریع الاسلامی: ۱۳۔

اس اجتماعی اجتہاد کے لئے وہ اُصول اساس و بنیاد کا درجہ رکھتے ہیں، جو رابطہ عالم اسلامی کی مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے اجلاس منعقدہ: ۱۴۰۵ھ میں طے کئے ہیں، جس کی دفعات (۳، ۴، ۵) حسبِ ذیل ہیں :

- مجتہدین میں اجتہاد کی مطلوبہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؛ اس لئے کہ وسائل کے بغیر اجتہاد نہیں ہوسکتا؛ تاکہ فکری انارکی نہ پیدا ہو، اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے انحراف کی نوبت نہ آئے؛ اس لئے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں مقاصد شریعت کا سمجھنا شرائط اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں، ان شرائط کے ذریعہ ہی قرآن کریم اور سنت رسول میں ذکر کردہ مقاصد شرع کا سمجھنا ممکن ہے۔
- اسلاف سے رہنمائی حاصل کی جائے تاکہ اجتہاد صحیح رُخ پر ہو اور ہر معاملہ میں اسلاف کی سابقہ کوشش سے واقفیت کے بعد ہی نئی راہ اپنائی جائے اور اسلاف کی کوششوں سے فائدہ اُٹھایا جائے، ورنہ راستہ گڈمڈ ہوجائے گا، قرآن اور سنت سے مستنبط فقہ اسلامی کی کتابوں میں بہت کچھ مواد موجود ہے، جن سے نئے مسائل کے حل میں ان کے نظائر پر قیاس کرکے آسانی حاصل ہوتی ہے۔
- اس اُصول کا لحاظ رکھا جائے کہ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت نص کی موجودگی میں اجتہاد درست نہیں ہے؛ ورنہ شریعت کی بنیادیں زمین بوس ہوجائیں گی۔

خلاصۂ بحث

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ :

(۱) فتویٰ ایک اہم ذمہ داری ہے، جس کی حیثیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکام شریعت کے بیان کی ہوتی ہے۔

(۲) عمومی طور پر فتاویٰ کے لئے ایک ہی شخص کو مرجع متعین کرنا درست نہیں ہے؛ البتہ بعض اہم نوعیت کے مسائل میں از راہ مصلحت فتاویٰ میں وحدت پیدا کی جانی چاہئے۔

(۳) اس کے لئے بعض افراد یا اداروں کو فتویٰ دینے سے روکا جاسکتا ہے، اگر اندیشہ ہو کہ یہ غیر ذمہ داری کے ساتھ فتویٰ دیں گے یا اس بنیاد پر کہ اس میں فتویٰ دینے کی اہلیت ہی نہیں پائی جاتی ہو۔

(۴) تمام مسائل میں اختلاف رائے کو ختم کردینا نہ ممکن ہے اور نہ مناسب؛ لیکن بعض اہم مسائل میں اختلاف کو روکنا اور فتاویٰ میں وحدت پیدا کرنا درست ہے؛ تاکہ اُمت فتنہ اور انتشار سے محفوظ رہے۔

(۵) فتاویٰ میں وحدت پیدا کرنے کا راستہ ایسا اجتماعی اجتہاد ہے، جو حکومتوں کے اثر سے آزاد اور اصحابِ علم وورع پر مشتمل 'مجامع فقہیہ' کے ذریعہ انجام پائے۔

(۶) علاقائی مسائل کو اس علاقے کی مجامع فقہیہ انجام دیں اور عالمی مسائل کو ان مجامع فقہیہ کے نمائندوں پر مشتمل اعلیٰ تر مجمع فقہی انجام دے، واللہ اعلم بالصواب۔

• • •

فقہ اسلامی اور رُومن قوانین

علوم اسلامی میں علوم القرآن اور علوم الحدیث کے بعد جس علم کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، وہ ''فقہ'' ہے اور اسلامی تاریخ کی بہترین ذہانتیں اور صلاحیتیں اس فن کی آبیاری اور نشوونما میں صرف ہوئی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ ''نبی اُمی ﷺ'' (فداہ روحی وابی امی) کی لائی ہوئی شریعت کے ایک ایک حکم کی عقدہ کشائی کے لئے زمانہ کے اتنے ذکی، عالی حوصلہ، بالغ نگاہ اور وسیع النظر شخصیتوں کا شب وروز اور صبح وشام مصروفِ عمل ہوجانا بجائے خود آپ ﷺ کا ایک معجزہ اور آپ ﷺ کی صداقت وحقانیت کی دلیل ہے۔

''فقہ اسلامی'' نے جس وسعت اور ہمہ گیری کے ساتھ انسانی زندگی کا احاطہ کیا ہے، اور زندگی کے تمام مسائل ومشکلات میں رہبری کا فریضہ انجام دیا ہے، نیز اس کی تمام جزئیات میں جو نظم ونسق اور ربطِ باہم اور ایک خاص قسم کا توازن واعتدال ہے، عصری تغیرات کو احتیاط کے ساتھ مناسب طور پر قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اور اس کی منصوبہ بندی کے لئے علماء نے احکام کے استنباط کے جو طریقے مقرر کئے ہیں، مسائل واحکام کی درجہ بندی کی ہے، شریعت کے مقاصد متعین کئے ہیں، مصلحتوں کو قبول کرنے کے اُصول وضع کئے ہیں ـــــ جن کو ''اُصولِ فقہ'' کہا جاتا ہے ـــــ وہ بقول مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہؒ (پیرس) قانون کی تاریخ میں مسلمانوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے، (۱) اسی طرح اسلامی قانون کو اسلامی زندگی سے مربوط اور زمانہ کے احوال سے ہم آہنگ رکھنے کی غرض سے جو ٹھوس نظریات فقہاء نے پیش کئے ہیں اور جن کو ''قواعدِ فقہ'' سے موسوم کیا ہے، وہ ان کی قانونی دقتِ نظر، ژرف نگاہی اور زمانہ آگہی کا زندہ جاوید ثبوت ہے۔

(۱) خطبات بھاولپور، خطبہ: ۴ ''تاریخ اُصولِ فقہ واجتہاد: ۱۱۸، فقرہ: ۱۱۰، ڈاکٹر صاحب نے اُصولِ فقہ کو مسلمانوں کی ایجاد خاص قرار دیا ہے۔

مستشرقین کو مشرق اور خصوصیت سے اسلام کی کوئی خوبی ایک نظر نہیں بھاتی، اگر ہنر کو عیب بنانے میں کامیاب نہ ہوں تو کم از کم اتنا تو کرتے ہی ہیں کہ مسلمانوں اور عربوں کے کارناموں کا رشتہ کسی اور قوم اور خاص کر روم و یونان سے جوڑ دیتے ہیں؛ تاکہ یہ مسلمانوں کے کھاتہ میں نہ رہ سکے — یہی کام ان حضرات نے فقہ کے بارے میں کیا اور اسلامی فقہ اور خصوصیت سے ''حنفی فقہ'' کو ''رومن قوانین'' سے ماخوذ و مستفاد اور قرآن وحدیث سے بے تعلق قرار دیا ہے، ان سطور میں اسی موضوع پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جاتی ہے۔

تین بحث طلب نکات

اس کے لئے اول یہ بات دیکھنی ہوگی کہ کیا امام ابوحنیفہؒ تک رومن قوانین کی رسائی تاریخی قرائن کی روشنی میں ممکن ہے؟ دوسرے: امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہاء اسلام نے احکام شریعت کے لئے جو مصادر مقرر کئے ہیں، ان میں کسی اجنبی قانون کے لئے کوئی جگہ ہے یا نہیں؟ اور وہ کس حد تک کتاب وسنت سے متعلق یا غیر متعلق ہیں؟ تیسرے: رومن قوانین اور فقہ اسلامی کا مسائل زندگی کے مختلف شعبوں میں موازنہ کرنا ہوگا کہ ان میں کس درجہ مطابقت اور ہم آہنگی ہے، اور جن احکام میں مطابقت ہے اس کی بنیاد کتاب وسنت اور عقل عام کے تقاضے ہیں، یا رومی قوانین سے استفادہ؟ — یہ تین نکات ہیں، جن کی روشنی میں بہ سہولت اس دعویٰ کو پرکھا جاسکتا ہے۔

تاریخی قرائن

امام ابوحنیفہؒ (۸۰-۱۵۰) ایرانی النسل تھے، اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ آپ فارسی زبان سے واقف رہے ہوں گے؛ لیکن امام صاحب کے زمانہ تک عراق اور خلافت اسلامی کے مشرقی صوبہ جات میں عربی زبان پوری طرح حاوی ہوچکی تھی، یہی تصنیف وتالیف، تدریس وقضاء، سرکاری دفاتر و امثلہ جات، یہاں تک کہ وعظ و پند اور روزمرہ بول چال کی زبان تھی، اس کی ایک وجہ تو اس پورے خطہ کا دامن اسلام میں آجانا اور اسلام کے بنیادی

لٹریچر قرآن وحدیث کا عربی زبان میں ہونا ہے، دوسرے: عربوں کا سیاسی غلبہ، اور تیسرے: مفتوح قوموں پر فاتح اقوام کا ایک نفسیاتی اثر، جو زبان وتہذیب کے معاملہ میں فاتحین کے مقابلہ کمتری اور مرعوبیت کے احساس سے پیدا ہوتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی اصل زبان یہی تھی اور اسی میں آپ کے علوم کا تمام خزانہ محفوظ ہے، نہ ہی آپ رومی زبان سے واقف تھے، نہ شام وفلسطین کے ایسے علاقوں سے آپ کا تعلق رہا، جو پہلے رومی سلطنت کا حصہ تھے، اور یہ تو بہت قدیم عہد ہے، موجودہ صدی سے پہلے تک عربی زبان میں رومی قوانین کے ترجمہ کا بھی کوئی سراغ نہیں ملتا۔

رومی قوانین کے عربی زبان میں منتقل نہ ہونے کا ایک خاص سبب ہے، مسلمانوں کا شروع سے یہ تصور رہا ہے کہ ان کو اپنے نظام زندگی کے معاملہ میں دوسری اقوام سے ممتاز اور مشخص رہنا چاہئے، یہ چیز ان کو کتاب وسنت اور اسلامی روایات پر انحصار کا پابند کرتی ہے، اور دوسری قوموں کے طریقوں اور اطوار سے باز رکھتی ہے، ہاں، وہ علوم وفنون جو وسائلِ زندگی سے متعلق ہیں، یا انتظاماتِ ملکی میں معاون ہیں، ان کو قبول کرنے اور پروان چڑھانے میں مسلمانوں نے نہایت فراخ دلی اور کشادہ قلبی سے کام لیا ہے، جیسے: فلکیات، ریاضی، جغرافیہ، طب، طبعیات وغیرہ، پس امام ابوحنیفہؒ نہ رومی زبان سے واقف تھے، نہ رومی قانون کا لٹریچر عربی میں منتقل ہوا تھا، اور نہ روم کی سابق ریاستوں سے آپ کا وطنی، تجارتی یا علمی تعلق تھا، اس لئے تاریخی اعتبار سے کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں جو امام ابوحنیفہؒ اور فقہ حنفی کے رومی قوانین سے تاثر اور استفادہ کو کسی درجہ میں بھی ظاہر کرتا ہو۔

فقہ اسلامی کے مآخذ

فقہاء اسلام نے بنیادی طور پر قانون کے چار سرچشمے (Sourcessof Law) مقرر کئے ہیں، ان میں ترتیب اس طرح ہے کہ اول قرآن مجید کو پیش نظر رکھا جائے، پھر رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں سامنے رکھی جائیں، اس کے بعد ان احکام کا درجہ ہے، جن پر اُمت کا اجماع

واتفاق ہے، ظاہر ہے کہ اُمت کا کسی ایسی بات پر اتفاق ممکن نہیں جو قرآن وحدیث کی روح کے خلاف ہو؛ اس لئے اجماع بھی دراصل کتاب وسنت کے مزاج و مذاق کی اجتماعی ترجمانی سے عبارت ہے، چوتھا درجہ ''قیاس'' کا ہے، قیاس یہ ہے کہ کتاب وسنت میں کسی مسئلہ میں جس سببِ خاص کی بناء پر کوئی حکم لگایا گیا ہو، وہ سبب جہاں جہاں پایا جائے، وہاں وہی حکم لگایا جائے، مثلاً حدیث میں کتے کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا گیا، حدیث سے بعض اور جانوروں کے جوٹھے سے متعلق بھی ایسا ہی حکم ملتا ہے، فقہاء نے غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ وہ تمام جانور جن کا گوشت ناپاک اور حرام ہے، ان کا جوٹھا بھی حرام اور ناپاک ہے، اسی کا نام ''قیاس'' ہے، غرض ''قیاس'' کا اصل مقصد کتاب وسنت کے احکام کے دائرہ کو وسیع کرنا اور ان صورتوں تک متعدی کرنا ہے، جن کا کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں ذکر نہیں؛ گویا فقہ کے اصل مأخذ ''کتاب وسنت'' ہی ہیں، اور اجماع وقیاس بھی بالواسطہ کتاب وسنت ہی کی پیروی ہے۔

اس کے علاوہ فقہ کے جن دوسرے مصادر —— آثارِ صحابہؓ، استحسان، مصالح مرسلہ، استصحاب، عرف وعادت، شرائع ماقبل، سدذرائع —— کا ذکر کیا جاتا ہے، وہ سب بالواسطہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور قیاس میں داخل ہیں، اور اُصولِ فقہ میں اس نکتہ کو بار بار واضح کردیا گیا ہے کہ ان کی حیثیت کتاب وسنت کی طرح مستقل نہیں ہے، جہاں تک اجنبی ذریعہ سے قانون سازی کی بات ہے تو ان میں سے صرف اُمم سابقہ کی شریعت ہے، جس کو کسی درجہ میں اس زمرہ میں رکھا جاسکتا ہے؛ لیکن شرائع ماقبل سے مراد پہلی آسمانی کتابوں کے وہ احکام ہیں جن کو قرآن مجید نے منسوخ نہیں کیا ہے، یہ احکام کسی دوسری قوم کے عرف ورواج اور سماجی اطوار پر مبنی نہیں ہیں؛ بلکہ ''وحی الٰہی'' پر مبنی ہیں اور اس طرح کتاب اللہ کا حصہ ہیں؛ تاہم فقہاء اسلام نے مجرد اُن کتابوں پر اعتماد کرکے کسی مسئلہ میں کوئی رائے قائم نہیں کی ہے؛ بلکہ کتاب وسنت میں اُمم سابقہ کے جن احکام کی تصدیق کی گئی ہے اور اُمت محمدیہ میں ان کے باقی رہنے کا اشارہ کیا گیا ہے، انھیں کو قابل عمل تسلیم کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں ایک اجماعی حکم ''قانونِ

قصاص'' کا ہے، جس کا خود قرآن پاک نے ذکر کیا ہے، (المائدۃ: ۴۵) ممکن ہے اس طرح کا ایک آدھ حکم اور بھی مل جائے، ظاہر ہے اس کو اسلامی فقہ میں اجنبی اثر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ چوں کہ پیغمبر اسلام ﷺ نے مسلمانوں کے دوسری اقوام سے تشبہ کو ناپسند فرمایا ہے اور اعتقادات کے علاوہ تہذیب و معاشرت میں بھی ان کی مشابہت کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے، (۱) اس لئے فقہاء اسلام نے قدم قدم پر اس کو ملحوظ رکھا ہے اور جن احکام کے بارے میں کتاب وسنت کی ہدایات موجود یا واضح نہیں ہیں، ان کو بھی اجنبی اثر سے آزاد رکھا ہے، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ (۷۲۸ھ) نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ''اقتضاء الصراط المستقیم'' تالیف فرمائی ہے، اور جہاں تک اس حقیر کا مطالعہ ہے، فقہ حنفی میں یہ پہلو زیادہ ملحوظ ہے، غالباً اس لئے کہ ایران اور مشرق کے علاقہ میں اس فقہ کی نشر واشاعت کی وجہ سے فقہاء احناف غیر مسلموں کے شعار اور ان کی تہذیب واطوار سے زیادہ واقف تھے۔

رومی قانون کے مأخذ سے تقابل

اب ایک موازنہ فقہ اسلامی کے مأخذ اور رومن لا کے مأخذ (Sourcees) کے درمیان کرنا چاہئے کہ اس سے مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے میں آسانی ہوگی —— بنیادی طور پر رومی قوانین دو طرح کے ہیں، ایک: مکتوبی، دوسرے: غیر مکتوبی، مکتوبی سے مراد سرکاری قوانین ہیں، اور غیر مکتوبی سے مراد وہ قوانین ہیں جو عوام کے رسم ورواج کی وجہ سے از خود قانون کا درجہ حاصل کر گئے ہیں، گیس (Gaius) کے بقول مکتوبی قانون کے چھ مأخذ ہیں :

(۱) قانون موضوعہ اعلیٰ ترین (Leges)، یعنی شاہان قدیم شرفاء روما کی مجلس عشریہ، غیر رومی باشندوں کی مجلس ماۃ وغیرہ کے طے کئے ہوئے قوانین۔

(۲) قانون موضوعہ مجلس عوام۔

(۳) سینٹ کی تجاویز۔

---

(۱) ابوداؤد، کتاب اللباس، حدیث نمبر: ۴۰۳۳۔

(۴) فرامین شاہی۔

(۵) مجسٹریٹ کے اعلانات۔

(۶) مجتہدین، یعنی مذہبی راہبوں کے فتاویٰ اور دوسرے قانون دانوں کی توضیحات۔(۱)

اب غور کیجئے ’’قانون مکتوبی‘‘ کے ان تمام ماٰخذ میں انسان کو اور اس کے فہم و اختیار اور حکم و فیصلہ کو قانون کی اساس مانا گیا ہے، کہیں یہ حیثیت بادشاہ کو حاصل ہے، کہیں قاضی کو، کبھی شرفاء روم کی جماعت دہگانہ کو، کبھی اہل روم کے ساتھ دوسری اقوام کے صدرُ کنی ایوان کو، کہیں مجلس عوام اور مذہبی یا قانونی علماء کو، مگر اسلامی قانون کا تصور اس سے یکسر مختلف ہے، یہاں قانون کا سرچشمہ ذاتِ خداوندی ہے، أَلَا لَهُ الْحُكْمُ (انعام:۶۲) اور اسی کے ہاتھ میں فیصلوں کی زمام ہے: إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ (انعام:۶۷) اس پر مسلمانوں کے تمام مکاتبِ فقہ کا اتفاق ہے، رومی نظام قانون میں رائے ایک قابل تحسین بات اور مفخرہ ہے اور فقہاء اسلام کے ہاں خود رائی ایک تہمت اور عیب ہے، جس کی طرف اس کی صحیح یا غلط نسبت کردی جاتی ہے، وہ اس سے بہ صد تاکید انکار و معذرت کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہمیں فقہاء کے ہاں کثرت سے کتاب و سنت پر انحصار، اور اس کے مقابلہ رائے کی مذمت کے اقوال ملتے ہیں۔(۲)

پیغمبر اسلام ﷺ کی ولادت باسعادت سے تقریباً نصف صدی پہلے ۵۲۷ء میں شہنشاہ جسٹینین روم کا فرماں روا ہوتا ہے اور روم کے منتشر، مروج اور منسوخ و معطل، باضابطہ موضوعہ قوانین اور عوام میں جاریہ اور مروجہ افعال کو ’’مجموعہ قوانین ملک‘‘ کے نام سے مرتب کرتا ہے اور ’’رسم و رواج‘‘ کو بھی قانون کے ساتویں ماخذ کی حیثیت سے قبول کرتا ہے، (۳) ممکن ہے بعض حضرات کو قانون کے اس ماخذ میں اور فقہ اسلامی میں عرف و عادت کا اعتبار کئے

(۱) ملاحظہ ہو: احمد عبداللہ المسدوسی کی کتاب: قانون روما برائے ایل، ایل، بی: ۱۲-۱۷۔

(۲) المیزان الکبریٰ للشعرانی کا ابتدائی حصہ دیکھا جائے۔

(۳) قانون روما: ۱۲۔

جانے میں یکسانیت نظر آئے؛ لیکن اپنی روح کے اعتبار سے ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے، ''رومن لا'' چوں کہ انسانی مرضیات وخواہشات پر ہی مبنی ہے؛ اس لئے اس قانون میں رسم ورواج کو خاصی اہمیت حاصل ہونا؛ بلکہ بعض اوقات موضوعہ قانون پر اس کا فائق ہوجانا عین مطابق فطرت ہے۔

اسلام کا تصور یہ ہے کہ مسلمان چوں کہ زندگی کے تمام مسائل میں کتاب وسنت کی ہدایات پر عمل پیرا ہوں گے، اس لئے ان میں جو کچھ رواج پائے گا، ضروری ہے کہ وہ کتاب وسنت کے مغائر نہ ہو؛ اس لئے مسلمانوں کے ایسے رواجات جن کے متعلق کوئی ممانعت یا ایجابی حکم موجود نہ ہو، مشروع اور جائز تصور کئے جائیں گے، اور ایسا اس لئے ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے اُمور کو مباح قرار دیا ہے اور ''عفو'' کا نام دیا ہے، **وما سکت عنه فهو مما عفا عنه**۔(۱)

اسی طرح قرآن مجید نے بھی عرف کے معتبر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، قرآن میں ایک سے زیادہ مقامات پر ''معروف'' پر عمل اور معروف کی دعوت کی طرف متوجہ کیا گیا ہے، امام جصاص رازیؒ کے بقول جو باتیں عقل کو بہتر محسوس ہوں اور اصحابِ عقل کی نگاہ میں ناپسندیدہ نہ ہوں، وہ سب معروف ہیں :

والمعروف هو ما حسن فی العقل فعله ولم یکن منکرا عند ذوی العقول الصحیحة۔(۲)

پس عرف کا اعتبار رومی قانون سے تاثر کا نتیجہ نہیں ہے؛ بلکہ کتاب وسنت کے مقرر کئے ہوئے اُصول کی روشنی میں ہے، یہی وجہ ہے اگر کوئی مروج عمل کتاب وسنت کے خلاف ہو تو فقہاء کے یہاں قابل قبول نہیں :

العادة تجعل حکما اذا لم یوجد التصریح بخلافه فأما عند وجود التصریح بخلافه یسقط اعتباره۔(۳)

(۱) سنن ترمذی، حدیث نمبر:۱۷۲۶، ابواب اللباس۔
(۲) احکام القرآن للجصاص:۵/۲۱۲۔ (۳) شرح السیر الکبیر:۱/۲۹۵، فقرہ نمبر:۳۹۸۔

عادت فیصلہ کن حیثیت کی حامل ہوگی ، جب کہ اس کے خلاف
(نص کی) صراحت موجود نہ ہو، اگر اس کے خلاف نص کی صراحت
موجود ہو، تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

ابوابِ قانون کی تعیین وترتیب

ماٰخذ قانون کے بعد ایک قانون دوسرے قانون کا اثر ابوابِ قانون کی تعیین وترتیب میں قبول کرتا ہے، اس پہلو سے جب کوئی شخص فقہ اسلامی اور رومن لا کا جائزہ لے گا تو دونوں میں اسی درجہ تفاوت نظر آئے گا جتنا کہ خود ماٰخذ ومصادر میں، رومن لا میں قوانین کے چار حصے کئے گئے ہیں، اول: قانونِ ملک، جو رومی نسل کے شہریوں کے لئے مخصوص تھا، دوسرے: قانونِ اقوام، جو بین ملکی اور بین قومی تعلقات سے متعلق تھے، تیسرے: قانونِ قدرت، یہ عام اُصولِ انصاف تھے، جس کے تحت روم کے غیر رومی نسل کے باشندوں کے معاملات طے کئے جاتے تھے، چوتھے: قانون حکام عدالتی، یہ قاضیوں کی وہ عدالتی تشریحات تھیں، جن سے بعض نئے قوانین کی تشکیل عمل میں آتی تھی۔(۱)

فقہ اسلامی کے ابواب اس سے یکسر مختلف اور اس سے بہت زیادہ جامع ہیں، ہمارے یہاں ابواب فقہیہ کی ترتیب اس طرح ہے :

(۱) عبادات: یعنی ان افعال سے متعلق احکام، جو براہِ راست بندے اور خدا کے درمیان ہیں، مثلاً ارکانِ اربعہ۔

(۲) مناکحات: وہ احکام جو شخصی زندگی سے متعلق ہیں: نکاح، طلاق، رضاعت، نفقہ، میراث وغیرہ۔

(۳) معاملات: وہ احکام جو دو آدمیوں کے درمیان مالی لین دین وغیرہ سے متعلق ہیں، خرید وفروخت، اجارہ، شرکت وغیرہ۔

---

(۱) قانون روما:۲۲-۵۲۔

(۴) اجتماعی احکام: اس میں امارت وقضا، جہاد، بین ملکی اور بین قومی تعلقات وغیرہ کی بحثیں آتی ہیں اور عام طور پر ان کو سیر کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے۔

(۵) عقوبات: جرائم اور سزاؤں کا قانون، خواہ یہ سزائیں شریعت کی طرف سے مقررہ ہوں یا نہ ہوں۔

کوئی بھی صاحب انصاف معمولی غور وفکر سے اندازہ کرسکتا ہے کہ ان دونوں قوانین کے مزاج میں کس قدر فرق اور بون بعید ہے!

مختلف احکام کا تقابل

اب ایک سرسری نظر فقہ اسلامی اور رومی قانون پر ڈال کر اس امر کا اندازہ کرنا چاہئے کہ احکام کی تفصیلات میں یہ کس حد تک ایک دوسرے سے قریب ہیں؟ اس پہلو سے بھی ان دونوں مکاتبِ قانون میں خاصا فرق نظر آتا ہے، رومی قانون کی طرح اسلام نے بھی ابتداءً غلامی کو ایک قانونی عمل تسلیم کیا تھا؛ لیکن پیدائشی طور پر آزاد شخص کے غلام ہونے کی صورت اس کے سوا کوئی نہ تھی کہ وہ جنگ میں گرفتار کیا جائے، اور یہ غلامی کو تسلیم کرنا بھی کچھ اس وجہ سے نہ تھا کہ رومی قانون اس کا قائل تھا؛ بلکہ اس وقت اقوامِ عالم کے نظام جنگ کی اساس اسی پر تھی اور پہلی آسمانی اور مذہبی کتابوں نے بھی اس کو روا رکھا تھا؛ اس لئے عملی طور پر اس کو ماننے اور بعض اصلاحات کے ساتھ جاری رکھنے کے سوا چارہ نہ تھا؛ لیکن رومی قانون میں جنگ میں گرفتاری کے سوا مزید چھ اسباب ہیں، جن کی وجہ سے آزاد انسان کو غلام بنایا جاسکتا ہے :

(۱) کوئی شخص سازشی طور پر اپنے آپ کو غلام ظاہر کر کے فروخت کردے۔

(۲) آزاد شدہ غلام آقائے سابق سے احسان فراموشی کا سلوک کرے۔

(۳) مردم شماری یا فوجی خدمت سے گریز کرے۔

(۴) مقروض ہو اور قرض ادا نہ کرے۔

(۵) چور چوری کرتا ہوا پکڑا جائے۔

(۶) آزاد عورت کسی غلام سے اس کے آقا کی رضامندی کے بغیر مباشرت کرے۔(۱)

اسلام نے شہری اور بنیادی حقوق میں نسل وخاندان کی کوئی تفریق نہیں کی ہے؛ لیکن رومی قانون حق رائے دہی، خدماتِ عامہ کے حصول کے حق، حق تجارت، یہاں تک کہ حقِ ازدواج، جس سے بچوں پر اختیار پدری حاصل ہوتا ہے، سے بھی غیر رومی نسل کے لوگوں کو محروم رکھتا ہے؛(۲) لیکن شاہ جسٹینین کے زمانہ سے مملکت روما کے تمام باشندوں کو ''رومی'' تسلیم کرلیا گیا تھا۔

اسلامی فقہ ہر بالغ شخص کو ـــــ سوائے اس کے کہ وہ عقل کے اعتبار سے متوازن نہ ہو ـــــ اپنے بارے میں مکمل خود اختیاری دیتا ہے؛ لیکن رومی قانون میں ''مورثِ اکبر'' کا تصور ہے، مثلاً اگر دادا زندہ ہے تو وہ اپنے صاحبِ اولاد فرزندوں پر بھی اسی طرح ولایت رکھتا ہے، جس طرح کہ کسی نابالغ بچہ پر۔(۳)

اسلام میں ثبوتِ نسب نکاح، یا اپنی باندی سے وطی یا وطی بالشبہہ، انھیں تین ذرائع سے ہوسکتا ہے، زنا کی وجہ سے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے؛ لیکن رومی قانون میں زنا یا ماں باپ کے ذریعہ نسب کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے،(۴) اسلام میں رشتۂ ولدیت ایک فطری اور طبعی رشتہ ہے، یہ کوئی عقد اور معاملہ نہیں ہے، جو زبان کے بول کے ذریعہ پیدا ہوجائے، رومی قانون ''تبنیت'' کو تسلیم کرتا ہے، ''تبنیت'' کے ذریعہ مصنوعی طور پر جس شخص سے اس کا رشتۂ فرزندی قائم ہوا ہے، وہ اس کے خاندان میں داخل ہوجاتا ہے، اور اس کا اپنے اصل خاندان سے رشتہ ختم ہوجاتا ہے۔(۵)

---

(۱) قانون روما: ۲۲-۲۵۔

(۲) قانون روما: ۴۸۔

(۳) قانون روما: ۵۰۔

(۴) قانون روما: ۵۰۔

(۵) قانون روما: ۵۱ تا ۵۳۔

اسلام میں باپ دادا کو بھی ولایت حاصل ہے، مگر وہ ایک بہت محدود نوعیت کی ہے اور اس کے لئے کسی ایسے تصرف کی اجازت نہیں جو زیر ولایت بچوں کے مفاد میں نہ ہو، نیز اولیاء کو ان کے مال پر مالکانہ حقوق بھی حاصل نہیں ہیں، اس کے برخلاف قانون روما میں باپ کے اختیارات بہت وسیع ہیں، یہاں تک کہ اسے اپنی اولاد کو بیچنے اور قتل کرنے تک کی اجازت تھی اور جس طرح آقا اپنے غلام کو آزاد کرسکتا تھا، اسی طرح باپ کے اپنی اولاد کو آزاد کرنے کا تصور تھا۔(۱)

قانون ازدواج میں بھی ان دونوں کے درمیان خاصا تفاوت پایا جاتا ہے، قانون روما میں اُصولی طور پر عورت شادی کے بعد اپنے خاندان سے کٹ جاتی ہے اور شوہر کے خاندان میں ضم ہوجاتی ہے، وہ شوہر کے بزرگِ خاندان کے لئے محض ایک شئے کے درجہ میں ہوتی ہے،(۲) اسلام کا تصور یہ ہے کہ نکاح ایک معاہدہ ہے، نکاح کے بعد بھی عورت کا اپنے خاندان سے تعلق باقی ہے، وہ اپنے خاندان سے میراث اور مختلف حقوق پانے کی حقدار ہوتی ہے اور شادی کے بعد بھی تمام انسانی اور بنیادی حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں، وہ شئ اور سامان کے درجہ میں نہیں ہوتی۔

قانونِ روما شادی شدہ شخص اور غلام کے لئے نکاح کو جائز نہیں رکھتا، نہ صغرسنی کے نکاح کو جائز قرار دیتا ہے،(۳) اسلام نے ان تمام صورتوں میں نکاح کی اجازت دی ہے، رومی قانون میں مذہبی رسوم کے ساتھ نکاح کے علاوہ ایک عرصہ تک ناجائز طریقہ پر مرد وعورت ایک دوسرے کے ساتھ رہیں اور میاں بیوی کا سا سلوک کریں تو اس سے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے،(۴) اسلام اس طرح کے بے ضابطہ نکاح اور بے شرمی پر مبنی تعلق کو روا نہیں رکھ سکتا۔

اسلام میں نکاح کے موقع پر عورتوں کی طرف سے جہیز کا کوئی تصور نہیں؛ بلکہ مرد کو مہر ادا کرنا ہے؛ لیکن رومی قانون اس کے برعکس جہیز کا تصور پیش کرتا ہے اور اکثر اوقات شوہر کو اس کا

(۱) قانون روما: ۵۴ تا ۵۶۔
(۲) قانون روما: ۵۷۔
(۳) قانونِ روما: ۵۷-۵۸۔
(۴) قانونِ روما: ۵۸-۵۹۔

حقدار قرار دیتا ہے، مہر کا کوئی تصور قانونِ روما میں نہیں (۱) ـــ قانونِ روما کی رو سے عورتیں کبھی بھی اپنے نفس کی مالک نہیں ہوتیں؛ بلکہ اس پر ولی کی دائمی ولایت رہتی ہے، (۲) اسلام میں بالغ ہونے کے بعد عورت کو اپنے نفس اور مال پر خود ولایت حاصل ہوتی ہے۔

اسلام کا تصور یہ ہے کہ مالِ مرہون سے استفادہ جائز نہیں؛ لیکن قانونِ روما کے تحت مالِ مرہون سے نہ صرف استفادہ جائز ہے؛ بلکہ مالِ مرہون میں قرض خواہ کو حق تصرف بھی حاصل ہے، (۳) قانونِ روما میں وصیت کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، جب کہ اسلام تہائی کی تحدید کرتا ہے، قانونِ روما کے تحت متبنیٰ، آزاد کردہ فرزند اور لڑکی وراثت کی حقدار نہیں، شریعت اسلامی کے احکام اس کے برخلاف ہیں، وراثت سے محرومی، حجب اور حصہ وراثت کی مقدار میں بھی فقہ اسلامی اور قانون روما میں شاذ و نادر ہی موافقت پائی جاتی ہے، (۴) قانون روما سود کو جائز قرار دیتا ہے، یہاں تک کہ امین امانت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو اس سے بھی سود لیا جاسکتا ہے، (۵) اسلام میں سود شدید ترین خبائث میں سے ہے۔

یہ محض چند مثالیں بطور نمونہ کے ذکر کی گئی ہیں، ورنہ اگر مختلف شعبۂ حیات کا تفصیل کے ساتھ تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ فقہ اسلامی اور قانون روما کے درمیان اس قدر جوہری اختلاف ہے کہ کوئی صاحب بصیرت اس طرح کا دعویٰ نہیں کرسکتا کہ فقہ اسلامی ''رومن لاء'' سے ماخوذ یا مستفاد ہے، ممکن ہے بعض قوانین میں مطابقت پائی جائے؛ لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ دنیا کا ہر قانون انسانی ضروریات کی تکمیل اور مقتضیات فطرت کو پورا کرنے کے لئے ہے، انسان کی ضرورت اور اس کے کچھ تقاضے بالکل یکساں ہوا کرتے ہیں؛ اس لئے کچھ احکام ایسے ہیں کہ وہ دنیا کے ہر قانون میں ایک طرح سے تسلیم کئے جاتے ہیں، یا ان میں معمولی تفاوت پایا جاتا ہے، مثلاً نکاح کی اجازت، خرید و فروخت، اجارہ، ہبہ، عاریت، وصیت، قرض وغیرہ کی گنجائش، انسانی قتل اور ہتکِ عزت، سرقۂ وغصب، خیانت وغیرہ کی

(۱) قانون روما: ۹۱۔ (۲) حوالۂ سابق۔ (۳) قانون روما: ۹۸۔
(۴) دیکھئے: قانون روما: ۱۲۶-۱۳۳۔ (۵) قانون روما: ۱۴۱۔

ممانعت، اس طرح کی چیزوں میں مختلف قوانین کے درمیان یکسانیت اس کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں، یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ قانونِ معاملات کا بڑا تعلق انسان تجربات سے ہے اور یہ مصلحت انسانی کے دوش بدوش چلتا ہے، ایسے احکام میں مطابقت کا پایا جانا ایک بالکل فطری اور طبعی امر ہے۔

کلمۂ آخریں

پس حقیقت یہ ہے کہ فقہ اسلامی کی اپنی مستقل بنیادیں ہیں اور اس کا غالب حصہ کتاب وسنت سے ماخوذ ہے، جو تھوڑے سے احکام نصوص سے صراحۃً یا اشارۃً ثابت نہیں ہیں، وہ بھی ایسے قیاس پر مبنی ہیں، جن کی جڑیں کتاب وسنت میں پیوست ہیں۔

اسلامی فقہ اور انسان کے خود ساختہ قوانین کے درمیان دو ایسے جوہری فرق ہیں جن کا قدم قدم پر مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور جن سے فقہ اسلامی کا امتیاز اور بہ مقابلہ دوسرے قوانین کے اس کی برتری واضح ہوتی ہے :

اول: یہ کہ فقہ اسلامی میں ایک خاص طرح کی پائیداری اور ثبات ہے، دوام واستحکام اور بقاء وقرار ہے، انسان کے وضعی قوانین میں مسلسل تغیر اور بے ثباتی ہے، کسی بھی قانون میں جہاں جمود ایک نقص ہے، وہیں بے ثباتی اور استقامت و پائیداری سے محرومی بھی کچھ کم درجہ کا عیب نہیں، اس کی وجہ ظاہر ہے، فقہ اسلامی کا سرچشمہ وہ نصوص ہیں، جو قیامت تک ہر طرح کے تغیرات واصلاح سے ماوراء ہیں، اور وضعی قوانین کی اساس انسانی خیالات وجذبات ہیں، جو ہر آن وزمان تغیر وتبدیلی سے دوچار ہیں۔

دوسرے: فقہ اسلامی حقیقی نافعیت اور مآل وانجام کی سعادت پر مبنی ہے، وضعی قوانین میں حقیقی نفع وضرر سے زیادہ خواہشات وجذبات کی رعایت ہے، شراب صحت انسانی کے لئے مضر ہے، نشہ جنون کا ایک درجہ ہے، خنزیر کا گوشت مختلف طبعی بیماریوں اور اخلاقی مفاسد کی جڑ ہے، برہنگی عصمت وعفت کے مذہبی تصور کے علاوہ اخلاقی اقدار کے بھی منافی اور امن وسکون کا

بھی غارت گر ہے، اسلام نے ان مضرتوں پر نظر رکھی ہے اور ان اُمور کے بارے میں اس کی مخالفت نا قابل تبدیل ہے، مگر وضعی قوانین ان تمام نقصانات کو تسلیم کرنے کے باوجود ہوائے نفسانی اور ہوس انسانی کے سامنے سپر انداز ہیں۔

اس فکر و مزاج نے اس کو اعتدال و توازن سے دور، عدل و انصاف سے محروم اور اُصولِ فطرت سے نا آہنگ بھی کر دیا ہے اور موم کی طرح قوت و صلابت سے خالی بھی، جسے روز توڑا جائے اور نئی نئی صورتیں دی جائیں، ان الدین عند اللہ الاسلام۔

● ● ●

مراجع ومصادر

اسمائے کتب	اسمائے مؤلفین	ولادت	وفات
قرآنیات			
قرآن مجید			
تفسیر ابن کثیر	عماد الدین أبوالفداء إسماعیل بن کثیر الدمشقیؒ	700ھ	774ھ
الجامع لأحکام القرآن للقرطبی	أبوعبداللہ محمد بن أحمد بن ابی بکر شمس الدین القرطبیؒ	600ھ	671ھ
أحکام القرآن	أحمد بن علی أبوبکر الرازی الجصاص الحنفیؒ	305ھ	370ھ
حدیثیات			
المعجم الأوسط للطبرانی	سلیمان بن أحمد بن أیوب بن مطیر أبوالقاسم الطبرانیؒ	260ھ	360ھ
التلخیص الحبیر	أبوالفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانیؒ	773ھ	852ھ
السنن الکبری	أحمد بن الحسین بن علی بن موسی أبوبکر البیہقیؒ	384ھ	458ھ
مصنف عبدالرزاق	أبوبکر عبدالرزاق بن امام بن نافع الحمیری الیمانی الصنعانیؒ	126ھ	211ھ
السنن الکبریٰ للنسائی	أبوعبدالرحمن أحمد بن شعیب بن علی النسائیؒ	215ھ	303ھ
الجوہر النقی علی سنن البیہقی	علاء الدین علی بن عثمان أبوالحسن، الشہیر بابن الترکمانیؒ	683ھ	750ھ
المعجم الکبیر للطبرانی	سلیمان بن أحمد بن أیوب بن مطیر اللخمی الشامی، أبوالقاسم الطبرانیؒ	260ھ	360ھ
کتاب الأدب المفرد للبخاری	محمد بن إسماعیل أبوعبداللہ البخاری الجعفیؒ	194ھ	256ھ

المعجم الاوسط للطبرانی	سلیمان بن أحمد بن أیوب بن مطیر اللخمی الشامی، أبو القاسم الطبرانیؒ	260ھ	360ھ
حلیۃ الأولیاء وطبقات الأصفیاء	أبو نعیم أحمد بن عبد اللہ بن أحمد بن إسحاق بن موسیٰ بن مہران الأصبہانیؒ	336ھ	430ھ
العرف الشذی	محمد أنور شاہ بن معظم شاہ الکشمیری الہندیؒ	1292ھ	1353ھ
آثار السنن	ظہیر أحسن شوق النیمویؒ	1278ھ	1322ھ
البدر المنیر لابن الملقن	ابن الملقن عمر بن علی بن أحمد الشافعی المصریؒ	723ھ	804ھ
سنن الدارمی	أبو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الدارمی، التمیمی السمرقندیؒ	181ھ	255ھ
المعجم المفہرس لألفاظ الحدیث النبوی الشریف	آرنت یان ونسنک	1299ء	1358ء
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث	محمد بن عبد الرحمٰن السخاویؒ	831ھ	902ھ
إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام	ابن دقیق العیدؒ	625ھ	702ھ
اعلاء السنن	ظفر أحمد عثمانی التھانویؒ	1310ھ	1394ھ
بذل المجہود فی حل أبی داؤد	خلیل أحمد السہارنفوریؒ	1269ھ	1346ھ
تکملۃ فتح الملہم	محمد تقی العثمانی	1362ھ	
جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبد البر	ابو عمر یوسف بن عبد البر النمریؒ	368ھ	463ھ
سنن ابن ماجہ	أبو عبد اللہ محمد بن یزید القزوینی ابن ماجہؒ	209ھ	273ھ
سنن ابی داؤد	أبو داود سلیمان بن الأشعث السجستانیؒ	202ھ	275ھ
سنن دارمی	عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن الفضل الدارمی، التمیمیؒ	181ھ	255ھ
سنن نسائی	أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعیب النسائیؒ	215ھ	303ھ
سنن ترمذی	محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن الضحاک، الترمذیؒ	209ھ	279ھ
سنن الدارقطنی	ابو الحسن علی بن عمر البغدادی الدارقطنیؒ	306ھ	385ھ
شرح معانی الآثار للطحاوی	ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ المصری المعروف بالطحاویؒ	238ھ	321ھ

شرح معانی الآثار	ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامۃ المصری المعروف بالطحاویؒ	238ھ	321ھ
شعب الایمان	احمد بن الحسین بن علی بن موسیٰ الخراسانی، ابوبکر البیہقیؒ	384ھ	458ھ
صحیح بخاری	محمد بن اسماعیل ابوعبداللہ البخاری الجعفیؒ	194ھ	256ھ
صحیح مسلم	مسلم بن الحجاج ابوالحسین القشیری النیسابوریؒ	206ھ	261ھ
عون المعبود	شمس الحق العظیم آبادی		1329ھ
عمدۃ القاری	ابومحمد محمود بن احمد بن موسیٰ العینتابی الحنفی بدرالدین العینیؒ	762ھ	855ھ
فیض الباری	محمد انور شاہ بن معظم شاہ الکشمیری ثم الدیوبندیؒ	1292ھ	1353ھ
فتح الباری	ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد بن حجر العسقلانیؒ	773ھ	852ھ
فتح الملہم	شبیر احمد العثمانیؒ	1302ھ	1369ھ
کشف الخفاء	اسماعیل بن محمد العجلونیؒ	1087ھ	1162ھ
کنز العمال	علاء الدین علی بن حسام الدین البرہانپوری الشہیر بالمتقیؒ	888ھ	975ھ
مجمع الزوائد	ابوالحسن نورالدین علی بن ابی بکر بن سلیمان الہیثمیؒ	735ھ	807ھ
مؤطا امام مالک	مالک بن انس بن مالک بن عامر الاصبحی المدنیؒ	93ھ	179ھ
مسند احمد	ابوعبداللہ احمد بن محمد بن حنبل بن ہلال بن اسد الشیبانی	164ھ	241ھ
مستدرک حاکم	الامام الحافظ ابوعبداللہ الحاکم النیساپوریؒ	321ھ	405ھ
مصنف ابن ابی شیبہ	ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ العبسی الکوفیؒ	159ھ	235ھ
مرقاۃ المفاتیح	علی بن (سلطان) محمد، نورالدین الملا الہروی القاریؒ		1014ھ
مؤطا امام محمد	محمد بن الحسن الشیبانیؒ	131ھ	189ھ
مشکل الآثار	ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن عبدالملک بن سلمہ الازدی الحجری المصری المعروف بالطحاویؒ	238ھ	321ھ
نیل الاوطار للشوکانی	محمد بن علی بن محمد بن عبداللہ الشوکانی الیمنیؒ	1173ھ	1250ھ
نصب الرایہ	جمال الدین ابومحمد عبداللہ بن یوسف بن محمد الزیلعیؒ		762ھ

فقہ حنفی

حلیۃ المجلی شرح منیۃ المصلی	محمد بن محمد بن اَمیر الحاج الحلبی الحنفیؒ	825ھ	879ھ
شرح مجلۃ الاحکام الشرعیۃ	سلیم بن رستم بن الیاس، سلیم بازؒ	1275ھ	1338ھ
مجمع البحرین	رضی الدین الحسن بن محمد الصاغانی الحنفیؒ	577ھ	650ھ
البحر الرائق	زین الدین بن ابراہیم بن محمد، المعروف بابن نجیم المصریؒ	926ھ	970ھ
بنایہ علی الہدایہ	محمود بن احمد بن موسیٰ بن احمد العینتابی الحنفی بدر الدین العینیؒ		855ھ
اَنیس الفقہاء فی تعریفات الاَلفاظ المتداولۃ بین الفقہاء	قاسم بن عبداللہ بن اَمیر علی القونوی الرومی الحنفیؒ		978ھ
بدائع الصنائع	علاء الدین، ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی الحنفیؒ		587ھ
التعریفات	علی بن محمد بن علی الزین الشریف الجرجانیؒ		816ھ
تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق	عثمان بن علی بن محجن البارعی، فخر الدین الزیلعی الحنفیؒ		743ھ
جامع الرموز	محمد القہستانی الحنفیؒ		950ھ
الجوہرۃ النیرۃ	ابوبکر بن علی بن محمد الحدادی العبادی الزبیدی الیمنیؒ		800ھ
خلاصۃ الفتاویٰ	عبد اللہ بن محمود بن مودود البلدحی مجد الدین ابو الفضل الحنفیؒ		683ھ
کتاب الخراج	ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم بن حبیب بن سعد بن حبتۃ الانصاریؒ		182ھ
درر الحکام فی شرح مجلۃ الاَحکام	علی حیدر خواجہ امین آفندیؒ		1353ھ
درر الحکام شرح غرر الاَحکام	محمد بن فرامرز بن علی الشہیر بملا - اَو منلا اَو المولی - خسروؒ		885ھ
درمختار	محمد بن علی بن محمد الحصنی المعروف بعلاء الدین الحصکفیؒ		1088ھ
رد المحتار	ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز عابدین الدمشقی الحنفیؒ	1198ھ	1252ھ

رسائل ابن عابدین	ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز عابدین الدمشقی الحنفیؒ	1198ھ	1252ھ
شرح مجلۃ الاحکام	سلیم بن رسم بن الیاس لبنانیؒ		1338ھ
شرح السیر الکبیر	محمد بن احمد بن ابی سہل شمس الائمۃ السرخسیؒ		483ھ
العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز عابدین الدمشقی الحنفیؒ		1252ھ
العنایہ شرح الہدایہ	محمد بن محمد بن محمود، اکمل الدین ابوعبداللہ الرومی البابرتیؒ		786ھ
عمدۃ الرعایہ علی شرح الوقایہ	عبدالحیؒ بن عبدالحلیم اللکنویؒ	1264ھ	1304ھ
غمز عیون البصائر	احمد بن محمد مکی، ابوالعباس، شہاب الدین الحسینی الحموی الحنفیؒ		1098ھ
فتح القدیر	کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی المعروف بابن الہمامؒ	790ھ	861ھ
فتح باب العنایۃ بشرح النقایۃ	علی بن سلطان محمد، ابوالحسن نورالدین الملا الہروی القاریؒ		1014ھ
الفتاویٰ الہندیہ	لجنۃ علماء برئاسۃ نظام الدین البلخی		
الفتاویٰ التاتارخانیہ	عالم بن العلاء الاندربتی الدھلویؒ		786ھ
فتاویٰ قاضی خاں	ابوالمحاسن الحسن بن القاضی منصور بن عبدالعزیزؒ		593ھ
فتح باب العنایۃ بشرح النقایۃ	علی بن (سلطان) محمد، ابوالحسن نورالدین الملا المہروی القاریؒ		1014ھ
لسان الحکام فی معرفۃ الأحکام	احمد بن محمد بن محمد، ابوالولید، لسان الدین ابن الشحنۃؒ		882ھ
مجلۃ الاحکام العدلیہ	لجنۃ مکونۃ من عدۃ علماء وفقہاء فی الخلافۃ العثمانیۃؒ		
منحۃ الخالق	ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز عابدین الدمشقی الحنفیؒ	1198ھ	1252ھ
مجمع البحرین	احمد بن علی بن تغلب المعروف بابن الساعاتیؒ		694ھ

معین الحکام	ابوالحسن، علاء الدین، علی بن خلیل الطرابلسی الحنفیؒ		844ھ
المحیط البرہانی	ابوالمعالی برہان الدین محمود بن احمد بن عبدالعزیز بن عمر بن مازۃ البخاری الحنفیؒ		616ھ
مجمع الانہر	عبدالرحمٰن بن محمد بن سلیمان المدعو بشیخی زادہ معروف بہ: داماد آفندیؒ		1078ھ
المبسوط للسرخسی	محمد بن احمد بن أبی سہل شمس الأئمۃ السرخسیؒ		483ھ
النہر الفائق	سراج الدین عمر بن ابراہیم بن نجیم الحنفی		1005ھ
الہدایہ	علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل الفرغانی المرغینانی، ابوالحسن برہان الدینؒ	530ھ	593ھ

فقہ مالکی

بدایۃ المجتہد	ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبیؒ		595ھ
تبصرۃ الحکام	ابراہیم بن علی بن محمد، ابن فرحون برہان الدینؒ		799ھ
حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر للدردیر	ابوالعباس احمد بن محمد الخلوتی، الشہیر بالصاوی المالکیؒ		1241ھ
شرح منتہی الارادات	منصور بن یونس بن صلاح الدین البہوتی الحنبلیؒ		1051ھ
الشرح الصغیر	ابوالبرکات احمد بن محمد بن احمد الدردیر العدویؒ	1127ھ	1201ھ
شرح کبیر و حاشیہ دسوقی	محمد بن احمد بن عرفۃ الدسوقی المالکیؒ		1230ھ
الشرح الکبیر للدردیر	محمد بن احمد بن عرفۃ الدسوقی المالکیؒ		1230ھ
فتح العلی المالک	محمد بن احمد بن محمد علیش، ابوعبداللہ المالکیؒ		1299ھ
مختصر خلیل	خلیل بن اسحاق بن موسیٰ، ضیاء الدین الجندی المصریؒ		776ھ
مواہب الجلیل فی شرح مختصر خلیل	شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن الطرابلسی المعروف بالحطاب الرُّعینی المالکیؒ		954ھ
منتہی الارادات	منصور بن یونس بن صلاح الدین ابن حسن بن ادریس البہوتی الحنبلیؒ		1051ھ

فقہ شافعی

الاُم	ابوعبداللہ محمد بن ادریس بن العباس المطلبی الشافعیؒ	150ھ	204ھ
رحمۃ الاُمۃ فی اختلاف الأئمۃ	صدرالدین ابی عبداللہ: محمد بن عبدالرحمٰن الدمشقی، الشافعی، العثمانیؒ		780ھ
شرح مختصر الروضہ	سلیمان بن عبدالقوی بن الکریم الطوفی الصرصری، اَبوالربیع، نجم الدینؒ	657ھ	716ھ
المجموع شرح المہذب	اَبوزکریا محیی الدین یحییٰ بن شرف النوویؒ	631ھ	1233ھ
المہذب	اَبواسحاق اِبراہیم بن علی بن یوسف الشیرازیؒ		476ھ
مغنی المحتاج	شمس الدین، محمد بن اَحمد الخطیب الشربینی الشافعیؒ		977ھ

فقہ حنبلی

الاَحکام السلطانیۃ	ابویعلی محمد بن حسین فراءؒ	380ھ	458ھ
الطرق الحکمیہ	محمد بن اَبی بکر بن اَیوب بن سعد شمس الدین ابن قیم الجوزیۃؒ	691ھ	751ھ
المغنی	اَبومحمد موفق الدین عبداللہ بن اَحمد بن محمد بن قدامۃ المقدسی الحنبلی، الشہیر بابن قدامۃ المقدسیؒ	541ھ	620ھ

اُردو فتاویٰ

امداد الفتاویٰ	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	1280ھ	1362ھ

اُصول التفسیر والحدیث والفقہ

الأقوال الأصولية في فروع الفقه الحنفي	عبیداللہ بن الحسین اَبوالحسن الکرخیؒ	260ھ	340ھ
مقدمہ ابن صلاح	عثمان بن عبدالرحمٰن، اَبوعمرو، تقی الدین، المعروف بابن الصلاحؒ	577ھ	643ھ

اُصول الفقہ الاسلامی للزحیلی	شیخ وہبہ بن مصطفیٰ زحیلیؒ	1351ھ	1436ھ
الاحکام فی اُصول الأحکام	علی بن أبی علی الثعلبی الآمدیؒ	551ھ	631ھ
ارشاد الفحول	محمد بن علی بن محمد بن عبداللہ شوکانی یمنیؒ	1173ھ	1250ھ
المنار في أصول الفقہ	حافظ الدین أبوالبرکات عبداللہ بن أحمد بن محمود النسفیؒ		710ھ
أصول البزدوي	فخر الاسلام علي بن محمد البزدوي الحنفیؒ	400ھ	482ھ
القواعد الفقہیہ وتطبیقاتہا فی المذاہب الاربعۃ	دکتور محمد مصطفیٰ زحیلیؒ	1941ھ	676ھ
اعلام الموقعین	محمد بن أبی بکر ابن قیم الجوزیۃؒ	691ھ	751ھ
الاحکام فی اُصول الأحکام للآمدی	ابوالحسن سیدالدین علی بن أبی علی بن محمد بن سالم الثعلبی الآمدیؒ	551ھ	631ھ
اُصول الفقہ لابی زہرہ	محمد احمد مصطفیٰ احمد المعروف بابی زہرۃؒ	1316ھ	1394ھ
الأجوبۃ الفاضلۃ	أبوالحسنات محمد عبدالحی بن محمد عبدالحلیم لکھنویؒ	1264ھ	1304ھ
الاشباہ والنظائر	زین الدین بن إبراہیم بن محمد، المعروف بابن نجیمؒ	926ھ	970ھ
الاشباہ والنظائر	عبدالرحمٰن بن ابوبکر جلال الدین سیوطیؒ	849ھ	911ھ
الواضح في اُصولِ الفقہ	أبوالوفاء، علی بن عقیل بن محمد بن عقیل البغدادی الظفریؒ	431ھ	513ھ
نہایۃ السول شرح منہاج الوصول	أبومحمد، جمال الدین عبدالرحیم بن الحسن بن علی إسنوی الشافعیؒ	704ھ	772ھ
أصول السرخسی	محمد بن أحمد بن أبی سہل شمس الأئمۃ السرخسیؒ		483ھ
الاحکام السلطانیہ للماوردی	أبوالحسن علی بن محمد بن محمد بن حبیب البصري البغدادی، الشہیر بالماوردیؒ	364ھ	450ھ
ادب القاضی للماوردی	أبوالحسن علی بن محمد بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، الشہیر بالماوردیؒ	364ھ	450ھ
أصول الفقہ	خضری بکؒ	1872ء	1927ء

البحر المحیط فی أصول الفقه	بدر الدین محمد بن عبد اللہ زرکشیؒ	745ھ	794ھ
تدریب الراوی	عبد الرحمٰن بن ابو بکر جلال الدین سیوطیؒ	849ھ	911ھ
التقریر والتحبیر	شمس الدین محمد بن محمد المعروف بہ ابن امیر الحاجؒ	825ھ	879ھ
تاسیس النظر	عبد اللہ بن عمر بن عیسیٰ، أبوزیدؒ		430ھ
الرسالة	أبو عبد اللہ محمد بن إدریس شافعیؒ	150ھ	204ھ
شرح فقہ اکبر	علی بن سلطان محمد نور الدین الملا الہروی القاریؒ		1014ھ
رسم المفتی	ابن عابدین، محمد أمین بن عمر بن عبد العزیز عابدینؒ	1244ھ	1396ھ
معرفة علوم الحدیث	أبو عبد اللہ الحاکم محمد بن عبد اللہ الضبی النیسابوری المعروف بابن البیعؒ	321ھ	405ھ
ألفية العراقي المسماة ب : التبصرة والتذكرة في علوم الحديث	أبو الفضل زین الدین عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمٰن بن أبی بکر بن إبراہیم العراقیؒ	725ھ	806ھ
شرح عقود رسم المفتی	ابن عابدین، محمد أمین بن عمر بن عبد العزیز عابدینؒ	1244ھ	1306ھ
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول	أبو عبد اللہ، أحمد بن عمر بن مساعد الحازمی		معاصر
شرح القواعد الفقهیه	أحمد بن الشیخ محمد الزرقاؒ	1285ھ	1357ھ
التقیید والایضاح شرح مقدمة ابن الصلاح	أبو الفضل زین الدین عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمٰن بن أبی بکر بن إبراہیم العراقیؒ	725ھ	806ھ
علم أصول الفقه	عبد الوہاب خلافؒ	1305ھ	1375ھ
عقد الجید	أحمد بن عبد الرحیم بہ ''شاہ ولی اللہ دھلویؒ''	1110ھ	1176ھ
الفروق	شہاب الدین أحمد بن إدریس القرافیؒ		684ھ
الفصول في الاصول	أحمد بن علی أبو بکر الرازی الجصاصؒ	305ھ	370ھ
الفتوی، نشأتها وتطورها	الدکتور شیخ حسین محمد ملاح		معاصر
الفروع لابن المفلح	محمد بن مفلح بن محمد بن مفرجؒ	708ھ	763ھ

قواعد الأحكام في مصالح الانام	أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلامؒ الملقب بسلطان العلماء	577ھ	660ھ
قواعد الفقہ	محمد عمیم الاحسان المجددی البرکتیؒ	1329ھ	1395ھ
علوم الحدیث ومصطلحہ	صبحی إبراہیم الصالحؒ	1345ھ	1407ھ
التقریر والتحبیر فی شرح کتاب التحریر	محمد بن محمد بن أمیر الحاج الحلبی الحنفیؒ	825ھ	879ھ
قواعد فی علوم الحدیث	مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ		1974ء
کشف الاسرار شرح أصول البردوی	عبد العزیز بن أحمد بن محمد، علاء الدین البخاریؒ		730ھ
المحصول فی علم الاصول	أبو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی الرازی الملقب بفخر الدینؒ	544ھ	606ھ
المستصفیٰ	محمد بن محمد بن محمد الغزالی الطوسیؒ	450ھ	505ھ
معرفۃ علوم الحدیث	أبو عبد اللہ الحاکم محمد بن عبد اللہ بن محمد النیسابوری المعروف بابن البیعؒ	321ھ	405ھ
الابھاج في شرح المنہاج	تقی الدین علی بن عبد الکافی بن علی السبکیؒ	683ھ	756ھ
المدخل الفقہی العام	مصطفیٰ أحمد الزرقاءؒ	1322ھ	1420ھ
عقود الجواہر المنیفۃ فی أدلۃ مذہب إمام أبی حنیفۃ	محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسینی الزبیدیؒ	1145ھ	1205ھ
مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت	محب اللہ بن عبد الشکور البہاری الہندیؒ		1119ھ
الموافقات	إبراہیم بن موسیٰ بن محمد الشاطبیؒ		790ھ
تیسیر التحریر	محمد أمین بن محمود البخاري المعروف بأمیر بادشاہؒ		972ھ
الجواہر المنیفۃ	لملا حسین بن إسکندر الرومی الحنفیؒ		1084ھ
التلویح علی التوضیح	سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانیؒ	712ھ	793ھ
الاستصلاح والمصالح المرسلہ	مصطفیٰ أحمد الزرقاءؒ	1322ھ	1420ھ

المیزان الکبریٰ	عبد الوہاب بن أحمد بن علی الحنفیؒ	898ھ	973ھ
الاعتصام	إبراہیم بن موسیٰ بن محمد اللخمی الغرناطی الشہیر بالشاطبیؒ		790ھ
الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی	دکتور محمد مصطفیٰ زحیلیؒ		1941ء
المنخول للغزالی	أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسیؒ	450ھ	505 گ
أدب المفتی والمستفتی	أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمٰن، تقی الدین المعروف بابن الصلاحؒ	577ھ	643ھ
قواعد الأحکام فی مصالح الأنام	عبد العزیز بن عبد السلام عز الدین الملقب بسلطان العلماء	577ھ	660ھ
شرح مختصر الروضۃ	سلیمان بن عبد القوی بن الکریم الطوفی الصرصری، أبو الربیع، نجم الدینؒ	657ھ	716ھ
مختصر ابن الحاجب	جمال الدین، أبی عمرو: عثمان بن عمر، المعروف: بابن الحاجب، المالکیؒ	570ھ	646ھ
احکام الاحکام شرح عمدۃ الأحکام	ابن دقیق العیدؒ	625ھ	702ھ
منتہی الاصول والامل	جمال الدین، أبی عمرو: عثمان بن عمر، المعروف: بابن الحاجب، المالکیؒ	570ھ	646ھ
تقویم الأدلۃ فی أصول الفقہ	أبو زید عبد اللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی الحنفیؒ		430ھ
اثر الادلۃ المختلف فیہا فی الفقہ الاسلامی	مصطفیٰ دیب البغا الشافعیؒ	1938ء	
مصادر التشریع فیما لا نص فیہ	عبد الوہاب خلافؒ	1305ھ	1375ھ
الاعتبار	محمد بن موسیٰ بن عثمان ابن حازم، أبو بکر، زین الدین، المعروف بالحازمیؒ	548ھ	585ھ
روضۃ الناظر وجنۃ المناظر فی أصول الفقہ	أبو محمد موفق الدین عبد اللہ بن أحمد بن محمد بن قدامہ الحنبلیؒ	541ھ	620ھ
ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ	الدکتور محمد سعید رمضان البوطیؒ	1347ھ	1434ھ

البرہان فی أصول الفقہ	عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف بن محمد الجوینی الملقب ب: إمام الحرمینؒ	419ھ	478ھ
تخریج الفروع علی الأصول	محمود بن أحمد بن محمود بن بختیار، أبو المناقب شہاب الدین الزنجانیؒ	573ھ	656ھ
تنقیح الفصول فی الأصول	شہاب الدین، أبی العباس: أحمد بن إدریس القرافی، المالکیؒ		684ھ
المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ	عبد الکریم بن زیدان بن بیج العانیؒ	1917ء	2014ء
تیسیر التحریر	محمد أمین بن محمود البخاري المعروف بأمیر بادشاہؒ		972ھ
الفوائد الجنیۃ شرح المواہب السنیۃ	الشیخ محمد یاسین بن عیسی الفادانی المکیؒ		1411ھ
الاجتہاد فی مالانص فیہ	الطیب خضری السیدؒ		
کتاب التحریر	محمد بن عبد الواحد السیواسی مال الدین المعروف بابن الہمامؒ	790ھ	861ھ
المدخل فی الفقہ الاسلامی	محمد مصطفیٰ شلبیؒ	1328ھ	1418ھ
اُصول قانون	سر جان سامنڈ		
قانون روما	احمد عبد اللہ مسدوسی	1905ء	1968ء
القانون الرومانی والشریعۃ الاسلامیۃ			
شرح التوضیح والتلویح	سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانیؒ	712ھ	793ھ
فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت	عبد العلي بن نظام الدین بن قطب الدین لکھنویؒ		1225ھ
القواعد والفوائد الأصولیۃ	علی بن عباس، أبو الحسن، علاء الدین البعلیؒ		803ھ
اثر الاختلاف فی القواعد الأصولیۃ فی اختلاف الفقہاء	مصطفیٰ سعید الخنؒ	1923ء	2008ء
شرح المنار لابن الملک	عبد اللطیف بن عبد العزیز أمین الدین بن فرشتا الحنفی المشہور بابن الملکؒ		801ھ

الانصاف فی التنبیہ علی المعانی والأسباب التی أوجبت الاختلاف	أبومحمد عبد اللہ بن محمد بن السید البطلیوسیؒ	444ھ	521ھ
أثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء	الشیخ محمد محمد عوامۃ	1358ھ	
المیزان الخضریۃ للشعرانی	عبد الوہاب بن أحمد بن علی الحنفیؒ	898ھ	973ھ
العدۃ فی أصول الفقہ	القاضی أبو یعلی محمد بن الحسین بن محمد بن خلف ابن الفراءؒ	380ھ	458ھ
اصول الفقہ الاسلامی	وہبہ بن مصطفی الزحیلیؒ	1932ء	2015ء
نہایۃ السول شرح منہاج الوصول	الشیخ جمال الدین عبد الرحیم بن الحسن الاسنویؒ	704ھ	772ھ
أصول الشاشی	نظام الدین أبو یعقوب إسحاق بن إبراہیم الخراسانی الشاشیؒ		325ھ
شرح القواعد الفقہیہ	الشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاءؒ	1285ھ	1357ھ
انوار البروق فی الفروق المسمی بالفروق	أحمد بن إدریس بن عبد الرحمٰن، أبو العباس، شہاب الدین الصنہاجی القرافیؒ		684ھ
إغاثۃ اللہفان من مصاید الشیطان	محمد بن أبی بکر بن أیوب بن سعد شمس الدین ابن قیم الجوزیہؒ	691ھ	751ھ
مصادر التشریع الاسلامی	عبد الوہاب خلافؒ	1305ھ	1375ھ
منہجیۃ الاجتہاد	مولانا محمد تقی العثمانی	1362ھ	
متن منہاج الوصول إلی علم الأصول	ناصر الدین أبو سعید عبد اللہ بن عمر بن محمد الشیرازی البیضاویؒ		691ھ
حاشیۃ علی جمع الجوامع	عبد الرحمٰن بن جار اللہ المغربی البنانیؒ		1198ھ
الفتویٰ نشأتہا وتطورہا	حسین محمد الملاح		
فقہ حنفی کے اُصول وضوابط	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	1280ھ	1362ھ

فقہ عام

الاحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الأحکام	أبو العباس شہاب الدین أحمد بن إدریس بن عبد الرحمٰن المالکیؒ		684ھ
الفقہ الاسلامی وأدلتہ	شیخ وہبہ بن مصطفیٰ زحیلیؒ	1351ھ	1436ھ
حجۃ اللہ البالغۃ	أحمد بن عبد الرحیم المعروف ب: الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ	1110ھ	1176ھ
مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی	ڈاکٹر عبد الرزاق سنہوریؒ	1895ء	1971ء
مجموع الفتاویٰ	أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تیمیہؒ	661ھ	728ھ
المحلی	علی بن أحمد بن سعید بن حزم الظاہریؒ	383ھ	456ھ

لغات

تاج العروس	محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسینی الزبیدی، أبو الفیضؒ	1145ھ	1205ھ
القاموس المحیط	محمد بن یعقوب بن محمد بن ابراہیم بن عمر، أبو طاہر، مجد الدین الشیرازی الفیروز آبادیؒ	729ھ	817ھ
دستور العلماء: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون	القاضی عبد النبی بن عبد الرسول الأحمد نکریؒ		12ھ
لسان العرب	محمد بن مکرم بن علی، أبو الفضل، جمال الدین ابن منظور الأنصاریؒ	630ھ	711ھ
معجم لغۃ الفقہاء	محمد رواس قلعجیؒ - حامد صادق قنیبی		
المغرب	ناصر بن عبد السید أبی المکارم ابن علی، أبو الفتح، برہان الدین الخوارزمی المطرزیؒ	538ھ	610ھ
مصباح المنیر	أحمد بن محمد بن علی الفیومی ثم الحمویؒ		770ھ
النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر	مبارک بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الکریم ابن الاثیر الشیبانی الجزریؒ	544ھ	606ھ

سیرت،تاریخ،تراجم

المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین	محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبوحاتم ،الدارمی، البُستی ؒ		354ھ
الاعلام لابن الملقن	ابن الملقن سراج الدین أبوحفص عمر بن علی بن أحمدؒ	723ھ	808ھ
الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الأئمۃ الفقہاء مالک والشافعی وأبی حنیفۃ	أبوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمری القرطبیؒ	368ھ	463ھ
البدایۃ والنہایۃ	إسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی،ابن کثیرؒ	701ھ	774ھ
تاریخ بغداد	أحمد بن علی بن ثابت البغدادی،أبوبکر،المعروف بالخطیبؒ	392ھ	463ھ
تذکرۃ الحفاظ	محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز الذہبی،شمس الدین، أبوعبداللہؒ	673ھ	748ھ
تاریخ طبری	محمد بن جریر بن یزید الطبری،أبوجعفرؒ	224ھ	310ھ
تاریخ المذاہب الفقہیہ	محمد أحمد مصطفی أحمد المعروف بأبی زہرۃؒ	1316ھ	1394ھ
تہذیب التہذیب	احمد بن علی بن محمد الکنانی ابن حجر العسقلانیؒ	773ھ	852ھ
الخیرات الحسان فی مناقب الامام ابی حنیفہ النعمان	شہاب الدین أحمد بن حجر الہیتمیؒ	899ھ	974ھ
تقریب التہذیب	احمد بن علی بن محمد الکنانی ابن حجر العسقلانیؒ	773ھ	852ھ
ابوحنیفہ،حیاتہ وعصرہ،آرائہ وفقہہ	محمد ابوزہرہؒ	1898ء	1974ء
مالک،حیاتہ وعصرہ،آرائہ وفقہہ	محمد ابوزہرہؒ	1898ء	1974ء
الشافعی،حیاتہ وعصرہ،آرائہ الفقہیہ	محمد ابوزہرہؒ	1898ء	1974ء
احمد بن حنبل حیاتہ وعصرہ آرائہ الفقہیۃ	محمد ابوزہرہؒ	1898ء	1974ء
زاد المعاد	ابن قیم الجوزیۃ محمد بن أبی بکر بن أیوب بن سعد الزُّرعی الدمشقیؒ	691ھ	751ھ

رفع الملام عن الأئمة الأعلام	تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم المعروف بابن تیمیۃ الحرانی الحنبلیؒ	661ھ	728ھ
سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی	عبد الملک بن حسین بن عبد الملک العصامی المکیؒ	1049ھ	1111ھ
سیرت النعمان	علامہ شبلی نعمانیؒ	1857ء	1914ء
فجر الاسلام	احمد امینؒ	1886ء	1954ء
الطبقات الکبریٰ	محمد بن سعد بن منیع الزہریؒ	168ھ	230ھ
الفوائد البہیۃ فی التراجم الحنفیۃ	محمد عبد الحیّ الأنصاری اللکنویؒ	1264ھ	1304ھ
کتاب الجرح والتعدیل	أبو محمد عبد الرحمٰن المعروف ابن أبی حاتمؒ	240ھ	327ھ

متفرقات

خطبات بہاولپور	ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ	1908ء	2002ء
اشرف المعمولات			
مقالاتِ شبلی	علامہ شبلی نعمانیؒ	1857ء	1914ء

رسائل وجرائد

البلاغ، مفتی اعظم نمبر			
مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی	مجموعۃ من المؤلفین (منظمۃ المؤتمر الاسلامی بجدۃ)		

● ● ●